الفلسفة عند اليونان

تأليف
الدكتورة أميرة حلمي مطر
المدرسة بكلية الآداب جامعة القاهرة

١٩٦٥

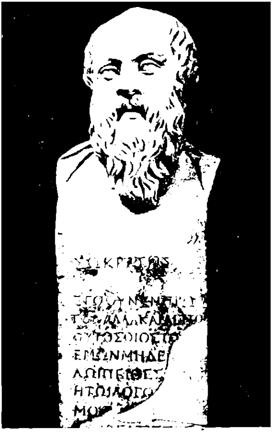
الاتحاد الاشتراكي العربي
دار ومطابع الشعب

الفلسفة عند اليونان

تأليف

الدكتورة أميرة حلمي مطر
المدرسة بكلية الآداب بجامعة القاهرة

[illegible]
دار ومطابع الشعب



سقراط

تصدير

الفلسفة أصلها يونانى ، ومعناها محبة الحكمة . ولقد أوتى أقوام كثيرة من قبل اليونان ومن بعدهم حكمة وفكرا وحضارة وفنا ولكن الحكمة التى اختص بها اليونان كانت فريدة فى نوعها وإليها وحدها ينصرف اسم الفلسفة بمعناها الدقيق . فاليونان هم أول من قدم المنهج والمصطلح الذى سارت عليه الفلسفة إلى اليوم . ومذاهبهم التى جادت بها قرائح فلاسفتهم قد امتدت إلى تفسير الكون والحياة الانسانية على السواء حتى ليمكن أن نقول إنهم أول من حدد المشكلات والاتجاهات الرئيسية فى الفلسفة حتى اليوم .

وكانت الفلسفة اليونانية التى ولدت فى القرن السادس قبل الميلاد ثمرة لظروف تاريخية وعوامل حضارية واقتصادية خطيرة . كان العامل الرئيسى لنشأة الفلسفة فى اليونان هو إنتقال المجتمع اليونانى من مجتمع قبلى تحكمه التقاليد الموروثة والأساطير الدينية ويقوم على إقتصاد بدائى أساسه الرعى والزراعة إلى مجتمع دولة المدينة City-State . ومع قيام دولة المدينة ظهر تنظيم جديد للمجتمع أساسه الأسرة الأبوية والملكية الفردية واستخدام الرقيق . وفى ظل هذا المجتمع أمكن للإنسان السيطرة على الطبيعة باكتشاف الحديد واستخدامه فى صناعة الأسلحة والآلات ، وكان استخدامه فى العملة النقدية من أهم أسباب نشاط التجارة واتساعها . ومع اتساع التجارة نشطت حركة الملاحة والاكتشاف والاستعمار ، وكان انتصار اليونان على الفرس فى القرن الخامس قبل الميلاد إيذانا بانتصار الديمقراطية التى تحققت فى أثينا لأول مرة فى التاريخ .

وفى ظل الديمقراطية الأثينية تحققت مبادىء المساواة بين المواطنين وأخذ برأى الأغلبية العددية فى شئون السياسة والحكم وأصبح للفرد مكانه فى المجتمع ، وأنتجت أثينا روائع فنها الخالد فى المسرح والنحت والتصوير وقدم فلاسفتها نظرة جديدة تساير التطور المادى الكبير وتغير فى القيم القديمة الموروثة فى الأخلاق .

لكن الصراع بين القديم والجديد ما لبث أن امتد إلى حرب أهلية مزقت أوصال البلاد إلى أن جاءت امبراطورية الاسكندر الأكبر فكانت آخر انتفاضة للحياة ، سرعان ما أعقبتها نكسة الاضمحلال والذبول .

وفى العصر الهلنستى انتقلت الحركة الفكرية إلى مراكز جديدة للثقافة فى غير بلاد اليونان تبعا للقوى السياسية التى بدأت تعمل عملها فى سير مجرى التاريخ .

وكانت الإسكندرية من أهم مراكز العلم والفلسفة بعد أثينا . وعكست الفلسفة فى هذا العصر الهلنستى آثار الحياة السياسية المضطربة والأزمات التى حلت بالشعوب نتيجة لطغيان الحكام وانشغالهم فى حروب ومنازعات لا تنتهى ، فكان الغنى يزداد غنى والفقير يزداد فقراً ولا أمل فى إصلاح الأحوال أو تغييرها . وهكذا لم يجد الفيلسوف فى العصر الهلنستى وفى حكم الرومان حلا إيجابيا فلجأ إلى السلبية والعزلة ولم يعد يرى من خير أو حق أو جمال إلا فى عالم مثالى لا يرقى إليه الحس ولا العقل وإنما يتكشف للوجدان الصوفى ، واختلطت رؤى الفلاسفة برؤى رجال الدين حتى انحصرت مهمة الفلسفة فى العصور الوسطى فى خدمة الدين .

ولكن العصور الوسطى التى وجدت فى الفلسفة اليونانية ما يؤيد نظرتها الدينية إلى الكون والإنسان والتى أخذت عن أفلاطون وأرسطو والأفلاطونية الجديدة مددا عظيما من الآراء قد قللت من شأن كثير من الآراء والفروض الفلسفية التى ساعدت على تقدم الانسان الفكرى والعلمى .

من أجل هذا رجع عصر النهضة إلى اليونان يحيى ما فى تراثهم الفلسفى من نزعه إنسانية تعارض جفاف الروح الاسكولائية وتساعد على كشف آفاق جديدة من المعرفة والعلم فى شتى أنحاء الحياة .

ونحن اليوم على أبواب نهضة عربية كبرى يجدر بنا ألا نغفل تجربة أسلافنا مع هؤلاء اليونان ، فمما لاشك فيه أن التفكير الفلسفى والعلمى فى الإسلام قد أخذ الكثير من اليونان وأنه قد تطور بفضل ما أخذه عن غيره وما أضافه من صميم ذاته حتى بلغ أوج ازدهاره فى عصر العباسيين.

وكما أخذ العرب عن اليونان منذ بدء دولتهم الفتية ، أخذت أوربا عن العرب واليونان فى مطلع عصر النهضة ، ولابد لنا كى نصل الماضى بالحاضر من أن نعى التراث القديم بأكمله متصل الحلقات كامل البنيان حتى تكتمل لنا نظرة شاملة تقيم التراث وتحدد فى أى اتجاه يسير التقدم وبأى المناهج يبلغ العقل الحقيقة ويكتشف المجهول من أجل خير الإنسان وسعادته فى هذه الحياة .

مقدمة

(١) تاريخ الفلسفة :

حظى تاريخ الفلسفة فى العصور الحديثة بعناية وافرة من الفلاسفة ومؤرخى الفلسفة خاصة بعد أن دخلت فكرة التاريخ مجالات الفكر الإنسانى .

فتاريخ الفلسفة الذى لم يكن عند القدماء يتعدى تجميعاً لأقوال الفلاسفة أو شرحاً وتعليقاً على مذاهبهم ، لم يكن فى الواقع يعتمد على منطق التطور الطبيعى لهذه المذاهب عبر التاريخ .

كذلك كانت أكثر التصنيفات التى وضعها القدماء تعتمد على اعتبارات ذاتية ترجع فى الغالب إلى حماسة المؤرخ أو انتمائه لمذهب معين يفضله ويكتب مدافعاً عنه ضد معارضيه .

والواقع أن أهمية العامل التاريخى لم تتضح فى مجالى العلم والفلسفة قبل القرن التاسع عشر ، وإنما ظهرت أهميته بعد أن سادت نظرية التطور فى ذلك القرن عممت على سائر مجالات البحث الإنسانى وأصبح لفكرة الزمان أثرها فى التفسير العلمى للظواهر الطبيعية والإنسانية على السواء . ومما لاشك فيه أن تتباين اليوم وجهات النظر فى الفلسفة عند كل مؤرخ بحسب الأساس المنطقى الذى يعتمد عليه .

فقد يعتمد المؤرخ على أساس زمانى تاريخى صرف ، وقد يعتمد على أساس موضوعى فيبحث فى تطور وعى الإنسان بمشكلة معينة والحلول المختلفة المتعاقبة لهذه المشكلة أو قد يعتمد المؤرخ على أساس حضارى فيربط بين خصائص حضارة معينة وخصائص الفلسفة الصادرة عنها المنبثقة منها .

كذلك تتباين وجهات النظر إلى تاريخ الفلسفة بقدر ما تتباين المناهج والفلسفات التى تتناول هذا التاريخ ، وكذلك نتبين أن تاريخ الفلسفة ما هو إلا الفلسفة ذاتها على حد قول ليون روبان[1] .

---

(1) L. Robin. La Pensée Grecque. Paris, 1948. p. 5.

ومما لاشك فيه أن التاريخ نفسه هو أهم عامل يغير من تاريخ الفلسفة ، فمعرفتنا بالأصول القديمة وتفسيرنا للمذاهب المختلفة مرتبط دائماً بما فى حوزتنا من قدرات كما أنه عرضة دائماً للتغيير والتبديل بفضل ما يستجد من مكتشفات وتفسيرات ومن جهة أخرى فقد أصبح من الواضح اليوم أن البحث فى الأسس الاقتصادية والاجتماعية قد أصبح الأداة التى لاغنى عنها لكل مؤرخ للفلسفة إذ أن التمسك بهذا المنهج هو السبيل الوحيد الذى يفسر لنا الارتباط القوى بين الفلسفة والحياة الإنسانية كما أنه يوضح لنا اتصال الكيان الفكرى للإنسان بكيانه المادى .

وأخيراً يمكننا أن نقول إن العناية بهذين الاعتبارين اعتبار الظروف التاريخية والذاتية للمؤرخ نفسه وما بين يديه من مادة ونصوص واعتبار الظروف التاريخية الموضوعية للمذاهب الفلسفية المختلفة هما فى الواقع من أهم الأسس التى يمكن الاعتماد عليها لكل دارس لتاريخ الفلسفة اليونانية .

ثم تأتى اعتبارات أخرى قد لا تقل بعض الأحيان فى أهميتها عما سبق ويجدر بالباحث فى تاريخ الفلسفة أن يعنى بها ، وعلى رأس هذه الاعتبارات النظر فى ظروف حياة كل فيلسوف وتفاعله مع بيئته ثم مدى مشاركة المذاهب الفلسفية المختلفة فى تقدم الإنسانية ورقيها إذ من الواضح أننا لا يمكن أن نعفى الفلسفة من مهمة التوعية للحياة الإنسانية .

على هذا النحو آثرنا أن نتابع الطريق ولكن لا بد لنا قبل أن نمضى فى عرضنا لهذه الفلسفة من أن نمهد للقارىء طريقه بمقدمة نشير فيها أولا إلى المصادر التى يمكن أن نستقى منها مادة هذه الفلسفة ثم نشير إلى صلة الفلسفة اليونانية بالتفكير الشرقى القديم السابق عليها .

(ب) مصادر الفلسفة اليونانية :

تعد البرديات التى اكتشفت فى مستهل العصور الحديثة وخاصة منذ عصر النهضة حين بدأ إحياء التراث القديم هى السجل الرئيسى الذى نستقى منه معرفتنا بالفلسفة اليونانية وسائر أجزاء التراث اليونانى فى العلم والأدب والتاريخ .

ولقد نشطت فى القرن الرابع قبل الميلاد تجارة هذه البرديات ، ووجدت مكتبات لحفظها من أهمها مكتبة الاسكندرية فى عصر بطليموس فيلادلفوس ومكتبة أثينا فى عصر بزيستراتوس وكذلك مكتبة برجاما . وكانت هناك نسخ كثيرة منقولة وخالية من الإمضاء الأمر الذى عرض هذه النسخ الكثير من الأخطاء الناجمة عن النقل غير الدقيق .

وقد تعرض أكثرها للتلف وخاصة مجموعة مكتبة الاسكندرية القيمة التى تعرضت للتلف بالحريق مرات عدة أولها عام ٤٧ ق.م عندما أراد يوليوس قيصر نقلها إلى روما ، والثانية عام ٢٧٢ فى حكم الامبراطور أوريليان Aurélien ، وعام ٣٩١ بأمر الراهب ثيوفيل Théophile ، ثم فى عام ٦٤١ عند الغزو العربى .

كذلك تعرضت هذه البرديات للتلف بفعل الحروب وكراهية الوثنية فى العصور المسيحية غير أن ابتداء من القرن الثامن وخاصة القرن الثانى عشر بدأ كثير من الرهبان البندكتين Bénédictins جمع هذه البرديات ونقلها على الجلد والاستفادة بها للدفاع عن العقيدة ، بل ذهب البعض إلى القول إنها كانت تبشر بالحقيقة الالهية فى هذه العصور (١) .

كذلك عنى العرب فى العصور الوسطى بمعرفة فلسفة اليونان ونقلوا الكثير منها إلى لغتهم العربية عن الترجمات السريانية إذ كان أكثر نقلة الفلسفة فى العالم العربى من السريان وعلى رأس هؤلاء المترجمين حنين بن إسحق ومدرسته .

غير أن أمانة هؤلاء النقلة ودقتهم لم تكن تصل فى الغالب إلى المستوى اللائق ، فوقع على فلاسفة العرب العبء الأكبر فى تصحيح ما وصل إليهم ناقصاً مشوهاً ، وإن استطاعوا على الرغم من ذلك أن يخرجوا من هذا الركام المشوه بتفسيرات وشروح كان لها أبعد الأثر فيما بعد وخاصة عند الأوروبيين فى العصور الوسطى (٢) .

---

(1) A. Rivaud ; Les Grands Courants de la pensée Antique. Colin. pp. 3-15.

(٢) د . عمر فروخ : العرب والفلسفة اليونانية . بيروت ص ١٥ — ص ١٦ .

وليس من باب الزهو أن نقول إن البحث عن تراث اليونان فى العلم والفلسفة قد اتجه اليوم إلى التنقيب فى الترجمات والملخصات العربية التى ما زال أكثرها مخطوطاً قيد بحث المحققين .

وتعد هذه الترجمات العربية سجلا بالغ الأهمية خاصة فيما يتعلق بالأصول اليونانية المفقودة .

وعدا ما ترجمه العرب لمصنفات اليونان فى الفلسفة قدم مؤرخوهم مصنفات عرضوا فيها لمذاهب فلاسفة اليونان وأرخوا لفلاسفتهم ومن أشهر هذه المصنفات كتاب الملل والنحل للإمام الشهرستانى وأخبار الحكماء للقفطى والفهرست لابن النديم وعيون الأنباء فى طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة .

أما فيما يتعلق بالمصادر اليونانية القديمة لهذه الفلسفة فنجد أهمها فيما كتبه هؤلاء الفلاسفة أنفسهم بقصد تدوين فلسفتهم أو نشرها .

غير أنه يعترض الباحث فى هذا المجال صعوبات ، أهمها ضياع الكثير من هذه المخطوطات ، كما أن بعضها قد تأثر بالاتجاه القديم فى التعليم وهو الاتجاه إلى السرية وإلى التعليم الشفهى فوجد من الفلاسفة من لم يكتب على الإطلاق مثل سقراط وفيثاغورس .

وتأتى فى المقام الأول من هذا النوع من المصادر ، المؤلفات الكاملة لكبار الفلاسفة أفلاطون وأرسطو وأفلوطين ، وما تبقى من شذرات ومقتطفات يرجع بعضها إلى الفلاسفة السابقين على سقراط أو اللاحقين على أرسطو من أبيقوريين ورواقيين وشكاك ثم لدينا مؤلفات شراح هذه الفلسفات الكبرى والمعلقين عليها ففيما يتعلق بفلسفة أفلاطون وجد عدد من الشراح أهمهم بوزيد ونيوس Posidonius الذى علق على محاورة تيماوس لأفلاطون فى القرن الأول الميلادى. وخالقيديوس Chalcidius فى القرن الرابع الميلادى الذى أثر فى فلسفة العصور الوسطى والبينوس Albinus فى القرن الخامس وبرقلس Proclus فى القرن السادس الميلادى .

أما عن شراح أرسطو فأهمهم الاسكندر الافروديسى فى نهاية القرن الثانى الميلادى وسمبلقيوس Simplicius فى القرن السادس الميلادى وهو أيضاً

من أهم المصادر في الفلسفة السابقة على سقراط وكذلك يذكر أيضاً المترجم اللاتيني بوئثيوس Boethius وزير ثيودورياك الذى أدخل تراث أرسطو وخاصة منطقه إلى فلسفة العصور الوسطى :

وهناك من مؤرخي الفلسفة التالية على أرسطو يذكر شيشرون Cicero وبلوتارخوس Plutarchus وجالينوس Galinus الطبيب ومن الشكاك سكستوس امبريقوس .

ثم هناك طائفة من مؤرخي الأقوال والسير Doxo graphers ويرجع الفضل في التعريف بهم إلى الباحث الألماني هرمان ديلزH. Diels [1] وهو يذكر على رأس هؤلاء المؤرخين ثيوفر اسطوس Theophrastos تلميذ أرسطو وخليفته على اللقيون مؤلف كتاب « آراء الفيزيقيين » ومن ثيوفراسطوس استقى أكثر الباحثين معلوماتهم عن الفلسفة اليونانية القديمة ابتداء من القرن الثالث قبل الميلاد إلى القرن السادس الميلادى ومن هؤلاء سمبليقيوس واستوبايوس Stobaeus وآيتيوس Aeties الذى اعتمد على مؤلف مجهول كاتبه يرجع إلى القرن الأول ويعرف باسم Vetusta Placita كذلك من أهم هؤلاء المؤرخين في القرن الثاني الميلادى ديوجين لائرتوس Diogene Laerce مؤلف كتاب عن حياة وآراء عظماء الفلاسفة .

وبعد تأسيس المكتبات العامة في العالم اليوناني الروماني وخاصة مكتبة الاسكندرية في عصر بطليموس أيورجيتوس وبفضل دمتريوس الفاليرى ظهر اهتمام بتاريخ حياة الفلاسفة ومذاهبهم وظهر اهتمام خاص بتصنيف مؤلفاتهم . فنجد مثلا كالياخوس القوريناني يصنع قوائم للمؤلفين القدماء ، وصنف تليمذه اريستوفان البيزنطي محاورات أفلاطون في مجاميع ثلاثية Trilogy . وفي نهاية القرن الثالث الميلادى قدم سوتيون Sotion النحوى السكندرى سجلا بتسلسل حياة الفلاسفة القدماء وكان يرجع كل مجموعة إلى مؤسس أول يسميه بالدياد وخوس Diadochos كذلك وضع اراتوستينوس Eratosthénos أمين مكتبة الاسكندرية والفلكي الجغرافي تصنيفاً تاريخياً لحياة الفلاسفة ،

(1) Hermann Diels, Doxographi Graeci, 1879.

وكان التاريخ يستند فى الغالب إلى وقت ازدهار حياة الفيلسوف ويحدد ببلوغه الأربعين ويشار إليه بلفظة Acmé اليونانية [1] :

ولقد بذل العلماء والفلاسفة الأوربيون فى العصور الحديثة اهتماماً بالغا بنقل هذه المصادر اليونانية القديمة إلى اللغات الأوروبية وظهر بينهم متخصصون فى موضوعاتها وقد آن لنا اليوم أن نشارك فى هذه الحياة الفكرية فننقل هذا التراث إلى لغتنا العربية وننشر ما سبق أن ترجم إلى العربية حتى نجد هذه الفلسفة ميسرة لنا كما يجدها الأوربيون اليوم .

(حـ) الفلسفة اليونانية والفكر الشرقى :

ظهر الرأى الذى يرجع الفلسفة إلى الشرق منذ العصر السكندرى ، ففى القرن الثانى من الميلاد ذهب نومينيوس Numenius أول دعاة الفلسفة الافلاطونية الجديدة إلى القول بهذا الرأى الذى شاع فى عصره وعرف عنه قوله عن أفلاطون بأنه موسى يتحدث اليونانية [2] .

وباستثناء بعض علماء الألمان أمثال روت Röth وجلاديش Gladisch لم يأخذ أكثر مؤرخى الفلسفة المحدثين بهذا الرأى[3] .

فهم يرجحون أن منشأ الفلسفة بمعناها الدقيق هو بلاد اليونان ، يقول برنت : إننا لا يمكن أن نتحدث عن فلسفة لدى المصريين أو البابليين ، أما الذين يمكن أن ننسب لهم فلسفة من القدماء فهم الهنود ، ولكننا على الرغم من ذلك لا يمكن أن نرجع الفلسفة اليونانية إلى الهنود ، بل الأقرب إلى الاحتمال أن نقول إن الفلسفة الهندية هى التى قد تأثرت بالفلسفة اليونانية .

فقد ظهر للباحثين أن مذاهب السنسكريتية الهندية أحدث من الفلسفة اليونانية ، كما أن تصوف البوذية والأوبانيشاد وإن كان قد أثر فى اليونان إلا أن تأثيره كان ثانوياً لا يصل إلى أن يكون مصدرا للفلسفة اليونانية مثله مثل تأثير المذاهب الأورفيه فى ثيوجونيا هزيود مثلا[4] .

(1) L. Robin, Ibid, pp. 8-19. cf. J. Burnet, Early Greek Philosophy, London. 1949, pp. 31-38.

(2) Ch. Werner, La Philosophie Grecque — Payot 1946 pp. 9-20.

(3) Ibid., p. 9.

(4) J. Burnet — Early Greek Philosophy. London 1949, introduction, p. 1-30.

وأساس اختصاص اليونان دون الشرق بالفلسفة يرجع كما سبق أن ذكرنا إلى أن التفكير الشرقى هو ثمرة من ثمرات التراث الجماعى الذى قدم تفسيرا للكون وصاغه فى شكل أساطير ذات رموز حسية ، أما الفلسفة فى اليونان فقد ظهرت مع أفراد لم يعتمدوا على تراث موروث من الأساطير والعقائد ذات السلطان الذى يصعب التحرر منه ، وإنما اعتمدوا على البحث العقلى المتحرر ولكن ليس معنى هذا أن التأمل الدينى لم يقدم للفلسفة فى اليونان مددا عظيما استلهمته الفلسفة فى حل كثير من مشكلاتها .

وقد يرى بعض البحاث أن الأساطير الدينية فى اليونان قد تأثرت بالأديان الشرقية ثم انتقل التأثير بعد ذلك إلى الفلسفة .

وواضح أن هناك تشابهاً بين كثير من أساطير اليونان الدينية وأساطير الأديان الشرقية القديمة ، كما نجد مثلا بين اسطورة « أوزيريس المصرية وأساطير « ديونيسوس » و « ديميتير » عند اليونان .

غير أن أكثر البحاث لا يرون فى هذا التشابه سبباً كافياً لرد تفكير اليونان فى الفلسفة إلى الشرق وهم يؤيدون هذا الرأى بقولهم إن الأساطير اليونانية كما تشابهت وأساطير الشرق فى مصر وبابل والهند قد تشابهت أيضاً وأساطير المناطق البعيدة غير ذات الصلة باليونان مثل بولينيزيا مما يدل على أن استجابة الوعى الجماعى لقوى الطبيعة يتشابه فى كل مكان .

وعلى هذا فقد تغلب الرأى القائل بأن الفلسفة بمعناها الدقيق إنما قد نشأت فى بلاد اليونان .

ولكننا بدون أن ننكر على الفكر اليونانى أصالته لا يمكن أن نضع المشكلة على هذا النحو القاطع ، بل لابد لنا من أن نعترف بفضل الشرق على الحضارة اليونانية بوجه عام وخاصة أن اليونان أنفسهم قد اعترفوا بفضل الشرقيين عليهم ليس فقط فى العصر السكندرى بل من قبل ذلك منذ هيرودوت الذى قال إن الدين والحضارة قد أتت اليونان من مصر — كذلك حين يذكر أفلاطون مصر فانه يتحدث حديثاً يفيض بالإعجاب والاحترام وهو يروى فى إحدى محاوراته عن صولون عبارة الكاهن المصرى الذى خاطب بها

اليونان فقال لهم « أيها الأغريق انكم أطفال » — أطفال إن قورنوا بأمة عريقة فى الحضارة كمصر .

كذلك يذكر افلاطون وأرسطو أن الرياضيات قد نشأت فى مصر ، حيث توفر لكهنتها الفراغ الضرورى للتفكير(١) .

وقد أرجع أكثر اليونانيين علم طاليس وفيثاغورس بالرياضة إلى قدماء المصريين .

أما إذا نظرنا من جهة أخرى إلى منشأ الفلسفة اليونانية فاننا نلاحظ أنها قد نشأت فى أيونيه وهى ملتقى العناصر اليونانية الليدية بالبابليين والشرقيين على العموم ، هذا فضلا عما نجده فى بعض المذاهب الفلسفية من تشابه ونظريات كانت شائعة فى الشرق مثل نظرية التناسخ وخلود النفس .

وعلى هذا يمكن أن ننتهى إلى أن المعجزة اليونانية لم تخلق الفلسفة من العدم ولكنها نشأت من مادة سابقة قدمها الشرق القديم . غير أن أهم الخصائص التى تميزت بها عن تفكير الشرقيين فانما تتلخص فيما يلى :

أولا : الحرية التى جعلت التفكير اليونانى غير مقيد بسلطان العقائد المتوارثة فى الشرق . فقد كانت مركزية الحكم فى الممالك الزراعية فى الشرق القديم تضع السلطة فى يد ملك أو فرعون تسنده طبقة من الكهنة تضفى على حكمه طابعاً إلهياً . وقد كانت هذه الصبغة المركزية المقدسة ضرورة يفرضها نظام توزيع المياه على مدار السنة فى الحضارات الزراعية كما كان الحال فى مصر وبلاد ما بين النهرين ، وكان من الطبيعى أن يتبع هذه المركزية فى الاقتصاد والسياسة فرض عقيدة واحدة رسمية للدولة لا يسهل على الأفراد الخروج عليها .

ثانياً : اختص اليونان بالعلم بمعناه الحديث أى التفكير النظرى الذى يفسر الظواهر الجزئية بقانون عام يسرى عليها جميعاً وبذلك تطور عن علوم

(1) Aristote, Met., A. 981 b23, Plato., Rep., 435e, Lois, 747b.

الشرقيين التي كانت أقرب إلى قواعد لحل المشاكل العملية . ولا شك في أن فلكي اليونان قد استفادوا من حسابات البابليين وطرقهم في التنبؤ بالخسوف ، ولكن الفلك في بابل ظل في مرحلة تجريبية بحتة أما المرحلة العلمية فقد بدأت منذ القرن السادس قبل الميلاد عند اليونان منذ قدمت المدرسة الفيثاغورية أول بحث علمي في الفلك عام ٥٢٣ ق.م في عصر قمبيز واستطاع اليونان على مدى جيلين أو ثلاثة أن يستنتجوا من معلوماتهم في الفلك نتائج عن كروية الأرض ودورانها حول الشمس ونظريات أخرى كثيرة في الكسوف ، وكذلك خلصوا علم الفلك من طابع الأساطير والتنجيم Astrology وعلى الرغم من أن المصريين القدماء قد توصلوا إلى اختراع كثير من الآلات كالمضخة والشادوف إلا أن هذه الاختراعات لم تثيرهم إلى التفكير في الفراغ أو في وضع نظريات في الطبيعة كما توصل اليونان وقالوا مثلا إن الطبيعة تكره الفراغ كذلك استعمل المصريون الميزان قبل أن يضع أرشميدس قوانين الوزن بآلاف السنين ، ولكن الجديد الذي أتى به أرشيدس هو وضعه للنظريات المفسرة لهذه العملية ثم قدم النتائج التي وصل إليها في نسق منظم من القضايا المرتبطة ببعضها ارتباطاً منطقياً مثل :

١ — أن الوزنين المتساويين اللذين على بعد واحد يتعادلان .

٢ — إذا وضع وزنان غير متساويين على بعد واحد سقط الأثقل .

كذلك عرف المصريون كيف يرسمون المثلث القائم الزاوية بواسطة حبل يعقدونه على ثلاث مسافات بنسبة ٣ : ٤ : ٥ .

ولكنهم لم يضيعوا النظرية التي توصل إليها فيثاغورس من أن مجموع زوايا المثلث القائم الزاوية تساوى قائمتين أو أن مجموع مربع الضلعين المكونين للزاوية القائمة يساوى مربع الوتر .

أي أن المصريين القدماء كانوا يعرفون كيف يرسمون المثلث القائم الزاوية وكانوا يستخدمون هذه الطريقة عند تقسيم الأرض بعد الفيضان ولكنهم لم يثبتوا هذه النظرية علمياً كما فعل فيثاغورس ، لم يستخرجوا الأساس النظري الذي يفسر النتائج التي يتوصلون إليها .

وقد تبين اليونان أنفسهم هذه الصفة فى علومهم فوصف أريستوكسينوس تلميذ أرسطو فيثاغورس بأن علمه فى الرياضيات قد تجاوز مجرد حل عمليات العد والتجارة .

كذلك يقول دمقريطس : قد تفوق فى الرياضة على المصريين عاقدى الأحبال (١) .

ولقد فرق أفلاطون بين الروح اليونانية المتطلعة للمعرفة Philomathes والروح الفينيقى والمصرى المتطلعة إلى النفع العملى — Philochrematon .

أما أرسطو فقد وضح كذلك خصائص الفكر الفلسفى اليونانى حين ميز بين الخبرة العملية وبين المعرفة العلمية ، فهذه تسعى وراء معرفة المفردات الحرفية ، أما المعرفة العلمية فتسعى وراء البحث عن العلة المفسرة لجميع المفردات أى إلى القانون الكلى وفى هذه التفرقة أيضاً أشارة إلى خبرة الشرقيين العملية ومعرفة اليونان النظرية .

على أنه فى الإمكان أن نلاحظ من جهة أخرى أن هذه العلوم النظرية التى برع فيها اليونان إنما هى بالذات العلوم التى عنى بها المصريون القدماء من قبل ، بل لم يتحدث اليونان علوماً لم يكن للمصريين فيها خبرة سابقة ، إنهم قد حافظوا على تلك العلوم العقلية كالرياضة والفلك واحتقروا التجربة الحسية والفنون الصناعية وباستثناء علم الطب ظلت الفنون الصناعية والأعمال اليدوية محتقرة سواء(٢) عند المصريين القدماء أو عند اليونان .

يقول كسينوفون المؤرخ :

« إن الفنون الآلية لها طابع خاص ، وهى غير محترمة فى بلادنا ، ذلك لأن هذه الفنون تفسد أجساد الذين يعملون بها لأنها تضطرهم إلى حياة راكدة . وعمل داخل المنازل ، وفى بعض الأحيان يمضون النهار كله بجانب النار وهذا الفساد الفزيقى الجسمانى يمتد إلى النفوس ، وأكثر من ذلك فان العمال

(1) Cord-Fasteners, (arpedonaptes.), cf. J. Burnet, E.G.P. intro duction.

(2) B. Farrington, Science in Antiquity, p. 37.

فى هذه الصنائع ليس لديهم الوقت الكافى للقيام بمهام المواطنين وواجبات الصداقة ، لذلك ينظر إليهم على العموم على أنهم لايصلحون كمواطنين مخلصين ، وفى بعض المدن وخاصة المدن الحربية لايسمح للمواطنين بمزاولة المهن اليدوية ... » وقد بقى هذا الرأى فى احتقار العمل اليدوى على مدى تاريخ الفلسفة اليونانية وأخذ به الفلاسفة الكبار مثل أفلاطون وأرسطو .

على أى الحالات فالفكر اليونانى الذى تميز بطابعه الخاص لم يقطع فى يوم من الأيام صلاته بالفكر الشرقى القديم لأنه استفاد من خبرة الشرقيين . وتأثر بالشرق كثير من فلاسفة الأغريق وعلى رأسهم أفلاطون وخاصة فى نظرياته الأخيرة فى الطبيعة التى تذهب إلى افتراض نفس هى علة خير وأخرى للشر مما يذكرنا بثنائية زرادشت ، حتى إذا كان العصر الهلنستى اقتنع الاسكندر الأكبر بضرورة نشر هذه الحضارة على العالم أجمع .

ثم ما لبث أن التقت الفلسفة اليونانية بروح الشرق وامتزجا ليقدما من الاسكندرية عروس البحر المتوسط ومن مدن آسيا فلاسفة يجمعون بين تراث اليونان وروح الشرق وعلى رأس هؤلاء أفلوطين أو الشيخ السكندرى كما سماه العرب .

الباب الأول

الفلسفة الطبيعية

السابقون على سقراط

الفصل الأول

اتجاهات الفلسفة السابقة على سقراط

استهلت الفلسفة اليونانية فجر حياتها بالبحث فى طبيعة الكون . وكان ذلك امتدادا طبيعيا لشغف المفكرين والشعراء الذين شغلوا بتفسير نشأة الكون وعلاقته بالآلهة على نحو مانجد فى ثيوجونيا هيزيود وغيره فى القرن الثامن ق.م.

غير أن هذا الاتجاه الى البحث فى الطبيعة عند الفلاسفة الأول انما يعد قبل كل شىء استجابة لمقتضيات حياتهم العملية وانشغالهم بوضع مكتشفاتهم العملية واختراعاتهم موضع التنفيذ وفى خدمة واقعهم الاجتماعى الذى بدا لنا مكتمل النشاط والازدهار خاصة فى مدن أيونية وأشهرها مدينة ملطية .

فقد كانت ملطية توفر لسائر ممالك آسيا الصغرى مثل ليديا وفرجيا وساحل أيونية معظم احتياجاتهم من الصناعات المختلفة خاصة صناعة الجلود والأقمشة والمعادن والأخشاب والحديد .

كذلك امتدت تجارتها الى معظم بلاد العالم القديم فشهدت مالم تشهده المدن الأخرى من رقى وازدهار .

لذلك يتميز تفكير الفلاسفة الذين نشأوا فى هذه الظروف بالعناية بالمشكلات العملية الناتجة عن خبرة هؤلاء الفلاسفة العملية . فمؤسس الفلسفة الملطية وهو طاليس Thales شغل بأعمال هندسية كبرى . ويروى هيرودوت أنه قد حاول تعديل مجرى نهر هاليس ليسهل على جيش قورش عبوره . ويصفه أفلاطون بالمهارة فى الفنون الصناعية(١) .

---

(1) Plato, Rep. X., 600 a.

ولقد استرعى اهتمام طاليس ظواهر طبيعية ثلاث . هى ظاهرة المغناطيسية وظاهرة فيضان النيل ثم ظاهرة كسوف الشمس[1] .

فالمغناطيسية ظاهرة استلفتت نظر القدماء بوجه خاص ، أضف الى هذا وجود منطقة فى أيونية بالذات توفرت فيها كميات هائلة من الحديد المغناطيسى . وحتى الآن ما زالت مدينة ماجنيزيا تقع فى هذا الأقليم .

ولقد حاول القدماء تفسير هذه الظاهرة وقدموا فروض مختلفة . أما طاليس فقد افترض فى المغناطيس نفسا لأنه يجذب الحديد كما يقول أرسطو فى كتابه فى النفس .

أما عن ظاهرة فيضان النيل ، فهى أيضا من الظواهر التى شغلت فكر الاغريق القدماء خاصة الذين كانوا يفدون الى مصر فى زيارات مختلفة سواء للتجارة أم للسياحة أو للمعرفة والنظر الفلسفى .

ولقد قدر الاغريق قيمة هذا الفيضان وعدوه سر الحياة ومصدر الخير والثراء لهذا البلد العظيم .

ولعل تفكيرهم فى هذه الظاهرة قد انتهى بهم الى البحث فى مصدر الحياة وأصل الكائنات الحية . فقال طاليس ان الماء هو أصل كل شىء . وشغل انكسيماندر بالبحث فى تطور الأحياء المائية وأصل الانسان . كذلك فعل كسينوفان وانبادوقليس فيما بعد .

ومما ينسب لطاليس أيضا مهارته فى قياس حجم السفن على مسافات بعيدة من الأرض ويروى انه وضع طريقة لقياس الاهرامات .

أما عن ظاهرة كسوف الشمس التى كانت موضع كثير من القلق عند القدماء فكانوا يفسرونها تفسيرات دينية تحيطها بالأسرار فقد استطاع طاليس أن يسلبها طابعها المقدس ويخضعها لتفكيره العلمى ، وكذلك علم الأيونيين على حد قول هيرودوت أن يتقبلوا الكسوف الذى تنبأ لهم به عام ٥٨٥ ق.م. بالثبات والاتزان حين هيأ أذهانهم لتوقعه ومعرفته فى حين وجل منه البرابرة وامتلئوا منه رعبا .

(1) O. Gigon, Les grands Problèmes de la Philosophie Antique Payot. Paris 1961, p. 33.

ولم يكن انكسيماندروس تلميذ طاليس وثانى هؤلاء الفلاسفة أقل انشغالا من طاليس بالعلوم الطبيعية والرياضية .

فهو أول جغرافى وضع خريطة توضح حدود الأراضى والبحار فى العالم القديم وقد صححها من بعده هيكتايوس الملطى مواطنه . ومن مخترعاته أيضا الزاوية gnomon والساعة اللتان أفاد بهما الملاحة فى عصره .

وقد امتد اهتمام انكسيماندروس بالجغرافيا الى علم الجيولوجيا والى البحث فى الحفريات وأصل الأحياء وخاصة الانسان .

وظهر له استحالة بقاء الانسان على الأرض لو كان منذ البداية على نفس صورته الظاهرة له فى الحاضر فافترض انه قد تولد فى الرطوبة على شكل أسماك .

وقد رأى بعض المؤرخين فى هذا الرأى آثارا للعقيدة الطوطمية وسببا من أسباب تحريم الفيثاغوريين أكل الأسماك .

لكن تفسير انكسيماندروس لهذه الظاهرة انما يكشف عن روح علمية تعتمد على ملاحظاته وعلى التفكير المنطقى الذى يستبعد العلل الغيبية والأساطير الدينية .

فهو مثلا يفسر الرعد بأنه يحدث نتيجة لانطلاق الهواء من السحب بعد أن كان التفسير الشائع يعمد الى الخيال ويفسر هذه الظاهرة بأن الإله زيوس يهز صولجانه(١) .

ولقد استمر هذا الاتجاه العلمى الذى تجلى فى الفلسفة الملطية سائدا على مدى ثلاثة قرون كانت العصر الذهبى للعلم اليونانى . وتجلت هذه الروح العلمية عند كثير من الفلاسفة والعلماء الذين تلوا طاليس وانكسيماندروس فأكدوا كيف أن هذه الروح العملية التى ازدهرت فى أيونيه منذ القرن السادس قبل الميلاد انما كانت ثمرة هذه العقلية المتحررة التى ارتبطت بظهور طبقة جديدة قوامها التجار والملاحون والصناع واستطاعت فى

---

(1) P.M. Schuhl, Essai sur la formation de la pensée Grecque, P.U.F., 1949, p. 170.

القرن السادس ق.م. أن تؤكد كيانها ازاء طبقة الملاك الزراعيين . وقدمت نظرة جديدة للكون والحياة والمجتمع كان من شأنها نبذ كثير من الأفكار التقليدية وبث روح المغامرة والاكتشاف التى تخدم حياة الانسان وتقدمه .

ولقد بلغ المنهج العلمى التجريبى ذروته فى أبحاث الطب الابقراطى وليس هناك أدل على هذا المنهج فى التفكير العلمى من تلك العبارة التى تنسب إلى أبقراط عند تفسيره لمرض الصرع ، فهو يقول :

« يبدو لى أن هذا المرض ليس أكثر الوهية من غيره ، بل له علة طبيعية كغيره من سائر الأمراض الأخرى ويظنه الناس مرضا إلهيا لأنهم لا يفهمونه ، ولكنهم لو ظنوا كل ما يعلمونه إلهيا فلن يكون هناك نهاية للأشياء ذات المصدر الإلهى فى هذا العالم (١) .

كذلك تظهر معالم هذه الروح العملية التجريبية فى فلسفات معظم الفلاسفة الطبيعيين السابقين على سقراط أمثال انبادوقليس وانكساجوراس وأتباع مذهب الذرة مثل لوقيبوس وديمقريطس ثم فيما بعد ابيقورولوكريتيوس .

أما العلم الرياضى فقد كان تأثيره أبعد وأشمل عند جميع الفلاسفة اليونان خاصة من نزع فى فلسفته نزعة دينية صوفية مثل فيثاغورس واتباعه وأفلاطون ومدرسته .

ولقد كشف البحث الحديث فى تاريخ الرياضة عند اليونان عن تقدم عظيم الشأن خاصة فى القرنين الخامس والرابع ق.م. ومع ارختياس الفيثاغورى وتياتوس واودوكس ، وكثيرا ما نسبت مكتشفات الفيثاغوريين الأول إلى فيثاغورس نفسه :

ومما ينسب لهؤلاء اختراعهم للأشكال الهندسية التى ترمز للأرقام الحسابية ، فمثلا المثلث يشير للرقم ثلاثة والمربع للرقم أربعة . وكذلك شكل

---

(1) B. Farrington., Greek Science. Pelican., 1953. p. 79-82.

المثلث ذى العشرة نقاط والذى ترتب فيه النقاط بالنسبة التالية :

١ + ٢ + ٣ + ٤ = ١٠

.

. .

. . .

. . . .

ويظهر مما سبق كيف ارتبط علم الحساب بالهندسة عند فيثاغورس غير أن الهندسة المسطحة لم تبلغ استقلالها واكتمالها الا مع اقليدس فى القرن الثالث قبل الميلاد (١) .

وواضح أن هذا الاتجاه الدنيوى العلمى الذى يحدد الفلسفة الايونية فى اطار واضح المعالم ظاهر القسمات انما يعكس فى الواقع ايضا خصائص الروح الهوميرية التى قدمت لنا فى الالياذه منذ القرن الثامن ق.م. عالما من الآلهة الاولمبية والكائنات الميتافيزيقية التى تتجلى فيها سمات التناسق والائتلاف على مبادىء البساطة والوحدة .

تلك هى معالم الروح الابوللونية كما حددها الفيلسوف الالمانى فردريك نيتشه(٢) . وهى بهذا الوصف خصائص مميزة لحضارة الايونيين التى أثرت العلم والفلسفة والأدب ، وبها تطور المجتمع اليونانى من مجتمع قبلى الى مجتمع مدنى يسوده القانون ويكتسب فيه الفرد حقوقا ويلتزم بواجبات لم تكن تقاليد المجتمع القبلى ترضاها له .

هذه الروح الابوللونية التى اتخذت شعارها فى الأخلاق أن اعرف نفسك أيها الانسان ولا تتجاوز حدودك . وهى الأخلاق التى التزمت المقياس والحد والتى عدت التطرف قحة hubris ، هى أيضا روح الفلسفة العلمانية secular الدنيوية التى سادت مدن أيونية منذ القرن الثامن ق . م . وبلغت أوجها فى القرن السادس ق.م ، واستمرت تؤثر على مدى تاريخ الفلسفة .

(١) د . أحمد فؤاد الأهوانى . فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط . القاهرة ١٩٥٤ من ص ٨٠ إلى ص ٨٧ .

(2) Nietzsche, la Naissance de la Tragédie.

لكن هناك نقيضا لهذه الروح الابوللونية أفصح عنه نيتشه فيما أفصح عند تحليله للحضارة اليونانية . نقيض شعاره التطرف والقحة يحن لتقاليد المجتمع القبلى ووحشيته ، لا يعترف بالفردية ولا بالمدنية ولا بالقانون المكتوب ، يكره الظاهر ويعيش فى الباطن ويلتف دائما فى سحب من الغموض والظلام . ترف فيه روح خالدة أزلية لا تفنى رغم الولادات المستمرة Metamorphoses والتغيرات الدائمة .

هذه هى الروح الديونيسيه نقيض الروح الابوللونية وهى أيضا روح يونانية أصيلة ، أهلها قدم لم يدخل فى زمرة الاولمبين الا متأخرا . ولم تعترف به الدولة ولا بعباده الا بعد أن ظلوا مشتتين متخفين فى اسرار وطقوس وريادات initiations لا يجوز لغير الصفوة المؤمنة ان ترتادها .

انها دعوة ايمان وتقديس تخاطب شخصية الاله وتتفاعل بها لم تكن الروح الاولمبية الابوللونية تفسح لها مجالا . ولقد سرت هذه الروح الديونيسية الى الديانات الشعبية القديمة السابقة على الديانة الاولمبية مثل عبادة ديميتر والوزيس والديانة الاورفية .

ولقد أثرت هذه الديانات السرية تأثيرا بالغا عند كثير من الفلاسفة الذين نزعوا الى الدين والتصوف .

ويمكن أن نعد فيثاغورس أول هؤلاء الفلاسفة الذين تأثروا خاصة بالنحلة الأورفية وان استبدل ديونيسوس اله الاورفيه ابوللون الاله الاولمبى .

وتأثر أيضاً بهذا الاتجاه الدينى الصوفى وبدرجات متفاوتة كسينوفان وهرقليطس وبارمنيدس وانبادوقليس ثم بلغ ذروته عند افلاطون .

على ضوء هذه التفرقة بين النزعة العلمية التى تأتلف والروح الابوللونية والنزعة الدينية الصوفية التى تأتلف والروح الديونيسية يمكن أن تصنف المذاهب الفلسفية على أساس ما كان منها أكثر تأثرا بالعلم وما كان منها أكثر تأثرا بالدين(١) .

---

(1) cf. F.M. Corn ford., From Religion to Philosophy. Harper, Torchbook. 1957.

وقد يرجع المؤرخون الى هذه التفرقة عند تصنيفهم لمذاهب الفلسفة اليونانية ، فيصفون ما كان منها مستوحيا الروح العلمية التجريبية بأنه مادى ، وما كان منها مستوحيا الروح الدينية بأنه مثالى . وكثيرا ما ارتبطت المادية بالموقف الاجتماعى والسياسى التقدمى للفيلسوف وهو موقف من يناصر الآراء الجديدة ويبشر بالقيم التى يتطلبها الواقع المتطور ويتكيف مع كل ما يأتى به الزمن من تغيرات ، فى حين ترتبط المثالية بالجمود والثبات وبالمحافظة على القيم القديمة والانصراف عن الواقع وما يجرى فيه من تطور وتجديد .

وبناء على ذلك عدت فلسفة الملطيين والذريين وفلسفة انكساجوراس من قبيل هذه الفلسفات المادية التقدمية ، واعتبرت الفلسفة الفيثاغورية على رأس التيار المثالى المحافظ الذى استمر مع سقراط وافلاطون وأرسطو .

ولا شك فى أن الموقف الاجتماعى والسياسى للفيلسوف يرتبط فى أكثر الأحيان بموقفه الفكرى عموما

لكن على الرغم مما فى هذه التصنيفات من ايضاح للاتجاهات العامة للمذاهب المختلفة الا أنه ينبغى للدارس أن لا يثق دائما بالتعميم المطلق لأنه سوف يصادف استثناءات وتفصيلات لا تخضع للمقاييس المجردة . فتصور بارمنيدس مثلا للمادة لم يكن ليحول بينه وبين المثالية المتطرفة التى أبعدته تماما عن الواقع وسدت عليه جميع الحواس ، وقوله إن الوجود مادى لم يكن يعنى عنده الاعتراف بمادية الواقع حوله . كذلك لم تكن مثالية فيثاغورس وروحانيته وموقفه الجامد المحافظ فى السياسة ليحول بينه ومدرسته جميعا وبين التمسك بأدق ملاحظات العلم التجريبى والرياضى سواء فى دراسته للسمعيات أو الفلك أو الطب أو الرياضيات . فهو مثل واضح لموقف يكشف عن رأى تقدمى بالنسبة للتفكير العلمى ولكنه رجعى فى السياسة والاجتماع .

ومثل هذا التناقض يمكن أن نجده عند هرقليطس الذى على الرغم من اتجاهه المادى وتسليمه بظواهر الحركة والتغير فى الوجود لم تكن فلسفته الانسانية أو موقفه السياسى يتقبل أى تجديد أو تطور .

ومن جهة ثالثة يمكن للباحث فى تاريخ المذاهب الفلسفية فى اليونان أن يتتبع تطور الفلسفة اليونانية تبعا لانتقالها فى مراكز جغرافية مختلفة وفقا لتطور الظروف التاريخية والسياسية وعلى هذا الأساس المكانى يمكن الحديث عن فلسفة أيونية سادت فى القرن السادس ق.م. لكنها ما لبثت أن تعرضت للتشتت بعد غزو الفرس للساحل الأيونى وتدمير ملطية عام ٥٤٩ ق.م. فانتقلت بعد ذلك الفلسفة الى جنوب ايطاليا وصقلية

وبعد أن خلصت اليونان من الحروب الفارسية فى القرن الخامس ق.م. اصبحت اثينا فى عصر حكم الطاغية بريكليز مركزا للحياة العقلية فى اليونان . ومن ثم أمكن الحديث عن فلسفة اثينية غير أن أثينا مدرسة اليونان لم تنعم كثيرا بهذا الازدهار اذ ما لبثت الحروب الأهلية ان اشتعلت فى شبه جزيرة الموره وبدأت تمزق أوصال الامبراطورية الاثينية

وبعد الاسكندر الاكبر دخلت الفلسفة اليونانية طورها الهللينستى فانتقلت مراكز الثقافة الى بلاد أخرى فى الشرق وصارت الاسكندرية منارة للعلم والفلسفة فى عصر البطالمة .

غير أن هذا التقسيم الجغرافى يبدو لنا بدوره تابعا للأساس التاريخى الذى يراعى تسلسل المذاهب الفلسفية عبر الزمان .

أما إذا نظرنا الى الفلسفة اليونانية من خلال المشكلات الرئيسية التى أثارتها فنستعرض آراء الفلاسفة بالنسبة لمشكلة معينة وتطورها وهى الطريقة التى اتبعها ارسطو نفسه حين أرخ للسابقين عليه فأورد أقوالهم فيما يتعلق بالمشكلات التى عنى بها ، فسوف نجد فيها تفسيرا أدق وأشمل للموضوع الخاص بالمشكلة المراد دراستها . لكن تتعرض هذه الطريقة من جهة أخرى الى أغفال النظر الى الجوانب المتعددة لكل مذهب على حدة .

أما لو حاولنا حصر المشكلات الفلسفية الكبرى عند الفلاسفة السابقين على سقراط فلن نجد الكثير منها محددا أو مفصلا . وانما تبلورت هذه المشكلات واتخذت صورتها الواضحة الكاملة فى وقت متأخر نسبيا وذلك فى فلسفة أرسطو بالذات ، لأننا حتى عند أفلاطون لا نجد مثل هذا التقسيم أو التحديد للمشكلات الفلسفية المختلفة .

وعلى ذلك لا يجد الباحث فى تاريخ الفلسفة خاصة لدارس هذه الفلسفة خيرا من مراعاة التسلسل التاريخى للمذاهب مع مراعاة ظروف الزمان والمكان لكل فلسفة وتقدير العوامل الاجتماعية والشخصية فى حياة كل فيلسوف على حدة ومدى انتشار فلسفته وصداها فى مجتمعه .

ومع ذلك فلن تضيع معالم المشكلة الفلسفية عند التعرض الزمنى لتاريخ المذاهب السابقة على سقراط ، ذلك لأن اهتمامهم قد انصرف منذ أول الأمر الى البحث فيما اسموه بالطبيعة physis وكان هذا البحث فى الواقع بداية عصر جديد فى تاريخ الفكر الانسانى قدموا فيه لأول مرة فروضا عقلية لتفسير الكون ونظرة شاملة كلية للوجود مازالت محور كل فلسفة حتى اليوم .

الفصل الثاني

المدرسة الملطية

ينتمى للمدرسة الملطية فلاسفة ثلاث هم طاليس وانكسيماندروس وانكسيمنيس ، وقد تتلمذ اللاحق منهم على سابقه واهتموا جميعا بالبحث فى طبيعة الكون أى بالكوزمولوجيا

وقد تلاقوا جميعا فى هذا الاهتمام بالبحث فى الطبيعة وتلاقوا أيضا فى عنايتهم بالعلوم المعروفة فى عصرهم وخاصة الرياضة والهندسة والفلك . وكانت لهم فضلا عن ذلك اكتشافات ومخترعات أفادت فنون عصرهم .

كذلك يجمعهم اتجاه واحد فى الفلسفة هو الاتجاه المادى بمعنى انهم تصوروا جميعا أن الحقيقة العلمية والفلسفية للوجود لابد أن تكون مادة . وكانت هذه المادة الأولية (الطبيعة) Physis تفيد كما سبق أن ذكرنا أصل الوجود ومبدأ نشأته وحركته .

ويمكن أن نشير الى كل منهم على حده ونبدأ بأولهم طاليس .

طاليس : Thales, Thalès

يتفق أرسطو وتلميذه ثيوفراسطس على أن طاليس هو أول الفلاسفة (١) أما عن تاريخ حياته فهو مرتبط بحادثة كسوف الشمس التى تنبأ بها والتى حسمت الحرب بين الليديين والميديين ، وقد وقع الكسوف حول عام ٥٨٥ ق.م. وحول هذا التاريخ أيضا بلغ طاليس أوج ازدهاره . وقد اشتهر فى عصره بالحكمة وسمى بالحكيم لذلك كثيرا ما يرتبط اسمه باسم الحكماء السبعة السابقين عليه .

---

(1) Arist., Met. A. 3. 983 b21, cf. L. Robin. Pensée Grecque. p. 41.

ومن المرجح حسب رواية القدماء أن يكون طاليس قد زار مصر ، فقد نسب اليه كثير من اليونان أنه أدخل علم المصريين بالهندسة الى بلادهم كما أنه قدم تفسيرات لظاهرة فيضان النيل وتكوين الدلتا .

ويصوره أفلاطون (١) فيلسوفا نظريا يسير متأملا السماء فيقع فى بئر وتضحك منه فتاة صغيرة . غير أن هناك روايات أخرى تقدمه لنا بصورة أخرى مخالفة ، اذ تؤكد ما قد تميز به من خبرة عملية ومن مشاركة فى الحياة العامة والحياة السياسية لبلاده .

فما يذكر بهذا الصدد أنه استطاع أن يتنبأ بوفرة فى محصول الزيتون فى عام معين فاحتكر معاصر الزيت ثم أجرها بأجور مرتفعة وجمع ثروة طائلة . أما عن مشاركته فى سياسة بلاده فيروى أنه دعا الى اتحاد المدن الأيونية فى حلف تكون عاصمته مدينة تيوس Teos لمقاومة الفرس . وكل ما يعرف عن طاليس مستمد من روايات القدماء ومن هذه الروايات أيضا استمد أرسطو معلوماته عنه .

ولربما كان اهتمام طاليس بالبحث فى الفلك والظواهر الجوية من تبخر وندى وأمطار وفيضانات من أهم أسباب افتراضه الماء مادة أولى ومبدءا لجميع الموجودات .

أما أرسطو فقد فسر اختيار طاليس الماء مادة أولية ومبدءا لكل شىء من ملاحظته أن الكائنات الحية تنشأ فى البيئة الرطبة ومن البزر . (٢) وهناك أسباب أخرى تبرر هذا الاختيار أيضا مثل ملاحظته أن دلتا النيل قد تكونت من الطمى المترسب من الفيضان .

ومما ينسب لطاليس أيضا قوله ان كل الأشياء مليئة بالآلهة أو بالنفوس وان المغناطيس حى لأن فيه قوة تحريك الحديد . غير أن قول طاليس بأن الكون ملىء بالآلهة يجب ألا يفيد أى نزعة دينية ثيولوجية عند طاليس لأن

---

(1) Plat., Theet., 174a.

(2) Arist., De Anima., I. 2., 405 b.

المادة كانت تتسم عند القدماء بالحياة ولهذا وصف مذهبه بالنزعة الحيوية Hylozoisme وهى نزعة سادت معظم مذاهب القدماء فى المادة كما سوف يتضح لنا فيما بعد .

انكسيماندروس Anaximader

انتقلت رئاسة المدرسة الملطية بعد طاليس الى تلميذه وصاحبه انكسيماندروس. وكان ازدهاره فى منتصف القرن السادس ق.م. أى حول عام ٥٦٥ ق.م.

والمعروف أنه ألف كتابا فى الطبيعة Peri Physcos بقيت لنا منه شذرة واحدة . وقد ساهم انكسيماندروس كما ساهم طاليس فى علوم عصره وتميز بمخترعات علمية من أهمها ساعة الظل والخريطة .

ويشهد أكثر المؤرخين المحدثين بأنه أعظم فلاسفة المدرسة الملطية لما فى تفكيره من عمق وأصالة ومنطق وتجريد لا يظهر بوضوح عند أقرانه الملطيين .

وقد شغل انكسيماندروس بالبحث فى الطبيعة ولكنه لم يوحد بين طبيعة الكون وبين أى عنصر محدد كالماء أو الهواء أو النار وإنما قال «بالابيرون» Apeiron أى اللانهائى .

وقد اختلف المفسرون عند تفسيرهم لهذا الأبيرون ، هل هو لانهائى الكم ، ولكنه محدد من جهة الكيف ، أم هو أيضا لا محدد من جهة الكيف ؟

وذهب برنت الى أن الابيرون لانهائى الكم، لأنه يحوى جميع الأشياء احتواء مكانيا كما تدل لفظه Periechein اليونانية ولكنه ليس محدد الكيف لأنه قد تحدد من جهة الكيف عند انكسيمانس حين قال بالهواء ووصفه بأنه لانهائى(١) أما غير برنت من الباحثين فيرون انه ليس محددا من جهة الكيف أيضا لأنه يحوى جميع الكيفيات ولكن لا كيف له ولا صفة معينة فهو أقرب إلى مبدأ شديد الشبه بالهيولى الأرسطية فهى لانهائية ولا محدودة ولا متعينة (٢) .

---

(1) J. Burnet, E.G.P. Note. p. 58.

(٢) د. أحمد فؤاد الأهوانى ، فجر الفلسفة اليونانية ص ٥٨ و ص ٥٩ .

ولقد روى ثيوفراسطس ما ذكره انكسيماندروس عن هذا الابيرون فقال :

« قال انكسيماندروس ، الملطى ابن ابراكسيادس مواطن طاليس وصاحبه ، أن العلة المادية والعنصر الأول للأشياء هو اللانهائى . وهو أول من أطلق هذا الاسم على العلة المادية وقال أنها ليست ماء ولا أى عنصر من العناصر الأخرى بل جوهرا مختلفا عنها جميعا لا نهائيا نشأت عنه للسماوات والأكوان .

ووصفه بأنه أبدى سرمدى يحوى كل الأكوان ، ومنه تنشأ الأشياء واليه تعود مرة أخرى على نحو ما يجب أن يكون ، لأنها تعوض وتصلح ما يصدر عن بعضها تجاه البعض الآخر من ظلم تبعا لما يقضى به الزمان . وبالاضافة الى ذلك وجـــدت حركة الدوامة خالدة Diné منها صدرت الأكوان . وكذلك لم يرجع انكسيماندروس مصدر الأشياء الى أى تحولات فى مادة معينة بل قال ان الأضداد فى هذا الجوهر الذى هو جسم لانهائى قد انفصلت عن بعضها . [١]

وبهذه التفرقة بين الابيرون وبين العناصر المادية الأخرى كشف انكسيماندروس لأول مرة عن عما تتميز به فكرة الطبيعة من خصائص تميزها عن سائر العناصر المحسوسة

ولقد اعتبر انكسيماندروس هذا الابيرون اشبه بالسديم الأول الذى نشأ عنه الكون بالانفصال . وهو يتصوره أيضا أشبه بالهاوية «الكاوس» Chaos لا يتميز بأى صفة معينة كما يصفه أيضا بأنه المبدأ الأول باليونانية Arché ولكن كيف نشأت الموجودات عن هذا الأبيرون ؟

هناك مراحل ثلاث رئيسية ، أولها حالة الأبيرون الذى لا يحده شىء ولا يتميز فيه شىء لأنه كل متجانس لانهائى فى الكم ولا محدد الكيف :

(1) Burnet. E.G.P. pp. 52-53. cf.

انظر ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى لهذا النص فى فجر الفلسفة اليونانية ص ٥٧ .

أما المرحلة الثانية فهى المرحلة التى يسودها قانون العدالة أو ما يجب أن يكون . فيقضى هذا القانون الذى يذكرنا بفكرة القدر Moira وهى فكرة يمكن أن نعتبرها بديلا لفكرة القانون الطبيعى الذى كان يسرى على البشر والآلهة على السواء فيقضى لكل بنصيبه ويحدد لكل مكانه الذى يجب ألا يتعداه [١] .

هذا القانون يقضى عندئذ أن تتحدد العناصر الأربعة وأن تنفصل عن الابيرون الذى كانت هى كامنة فيه وغير متميزة فيه . وعلى هذا يلزم كل عنصر مكانه المحدد له ولا يعتدى على غيره .

فى المركز يوجد ما سماه البارد الرطب يغلفه الهواء ثم دائرة من اللهب أو النار . ويتم انفصال هذه العناصر بطريقة آلية عن الابيرون وبفعل الحركة الحلزونية الدائرية أو الدوامة وهى حركة أزلية خالدة وهى علة انفصال الأضداد عن بعضها ولذلك يصف نشأة العناصر عن الابيرون بلفظه الانفصال Apokrisis

أما المرحلة الثالثة فتحدث حين تتكون العوالم والكائنات من العناصر الأربعة .

ويرى انكسياندر أن فى نشأة أى موجود جزئى مفرد من موجودات الطبيعة ظلم وتعدى وكسر لنظام العدالة ، ذلك لأن تكوين كائن من الكائنات يقضى أن يتغلب أحد العناصر على غيره . فالكائن يتولد من صراع الأضداد الجاف والرطب والحار والبارد وهى صفات العناصر الأربعة . ولكن قانون العدالة وما يجب أن يكون يعود فيسرى مرة أخرى لأنه عندما يولد عالم جديد من العوالم اللانهائية العدد يقضى على عالم آخر بالفناء لأن كل عالم يولد لابد أن يكفر خطيئة الميلاد بأن يفنى ليولد عالم جديد وهكذا باستمرار .

ويرى البعض أن نظام تكوين العوالم والأكوان عند انكسياندروس يتسلسل عالماً بعد آخر . ولكن الرأى الغالب أنه قال بعدد لانهائى من الأكوان تبتعد

---

(1) Cornford. From Rel. to Philos. p. 7-21.

عن بعضها بأبعاد شاسعة تحدث وتفنى ويولد عدد غيرها . وهل عذا النحو أيضاً يتم التطور من اللاتجانس إلى الوجود المتحيز المحدد فى مجال الأحياء .

فقدا فترض انكسيماندروس أن الحياة قد تولدت فى البيئة الرطبة وكانت جميع الأحياء فى البداية أشبه بالأسماك ذات الغلاف السميك وكذلك تطور الإنسان عن نوع من الأسماك أو احتضنته الأسماك حتى أمكنه الحياة على سطح الأرض الجافة .

بهذه النظريات الطبيعية التى شملت تكوين العالم ، واتسعت أيضاً لتفسير نشأة الأحياء يكاد انكسيماندروس يكون أول فلاسفة التطور فى تاريخ الفلسفة وسبق لبلاس وداروين بمئات القرون من الزمان .

وعدا هذه النظريات العامة فى الطبيعة قدم انكسيماندروس فروضاً علمية أخرى قصد بها تفسير شكل الأرض والأجرام السماوية . فقد تصور الأرض على شكل اسطوانى أو مخروطى نسبة قمته لقاعدته ١ : ٣ [1] .

وهى غير مرتكزة على حامل بل معلقة فى الفضاء بفعل ما يشبه الجاذبية . أما عن الكواكب الأخرى فهى تحيط بالأرض على شكل دوائر أو حلقات باطنها من النار وغلافها من الهواء وتتسرب النار منها عبر أنابيب متصلة بهذه الدوائر ولها فتحات يظهر لنا منها الضوء واللهب .

انكيمنيس :

ويعد انكيمنيس آخر ممثلى الفلسفة الملطية . وقد دون فلسفته فى كتاب من النثر الأيونى ذى الأسلوب السهل الواضح بقيت منه شذرة واحدة رواها ثيوفراسطس ومؤداها : « أن الجوهر الأول واحد لانهائى ولكنه محدد الكيف . إنه الهواء ، منه نشأت الأشياء الموجودة والتى كانت وسوف تكون ، ومنه أيضاً نشأت الالهة وكل ما هو الهى وتفرعت باقى الأشياء » .

ويتضح من هذه الشذرة أن انكيمنيس قد اختار أحد العناصر المعروفة كما فعل طاليس ليكون مبدأ الطبيعة Physis ومصدرا لكل ما يشاهد فى الكون

(1) L. Robin, Pensée Gr., p. 49.

من موجودات حية أو ظواهر طبيعية . ولقد اختار الهواء لأنه لا يحتاج لحامل كالماء ، كما أنه أكثر قدرة على الانتشار والنفاذ فى الأشياء . غير أن أهم هذه الأسباب هو نزعته الحيوية التى تعتبر الكون كائناً حياً يتنفس بالهواء لذلك يقول :

« لأن النفس فينا هو مبدأ كياننا ووحدتنا كذلك الهواء يحوى العالم كله » .

وواضح أن انكسيمنيس قد وحد بين الهواء وبين النفس pneume ورأى أن كل العناصر الأخرى وما يتفرع منها من كيفيات محسوسة يمكن تفسيرها بالاستناد إلى هذا المبدأ وبواسطة حركتى التكاثف والتخلخل . فالتكاثف يحدث البرودة والتخلخل يولد الحرارة بدليل ما يلاحظ من أن نفس الإنسان يكون ساخناً عند الزفير بفتح الفم ويكون باردا عند الزفير والشفتين مضمومتين .

لذلك يصف الهواء بقوله انه يختلف فى العناصر المختلفة بواسطة حركتى التخلخل والتكاثف وعندما يتخلخل فانه يتحول إلى نار وإذا تكثف صار ماء وإذا تكثف الماء أكثر يتحول إلى تراب وإن زاد تكثفه صار صخراً .

ووصف انكسمنيس الأرض بأنها تطفو على الهواء كدائرة مسطحة وكذلك الكواكب كما قال بعددلانهائى من الأكوان مثل سابقه انكسيماندروس .

ولقد كان لفلسفة انكسيمنيس تأثير يفوق سابقيه لما فى مذهبه من بساطة ووضوح . فقد أخذ عنه الفيثاغوريون فكرة تنفس العالم وحياته ، وقال ديوجين الابوللى بالهواء مبدأ للوجود . ولكن هل انتهى تاريخ المدرسة الملطية بانكسيمنيس ؟ .

يذهب روبان (١) إلى أنه ليس هذا مؤكدا وإن كانت سيطرة الفرس على أيونية قد أثارت عقبات فى سبيل تقدم البحث العلمى واضطرت الحركة الفكرية إلى الهجرة نحو الغرب .

---

(1) L. Robin. Pensée Gr., p. 56.

ولكن فى ذلك الزمان حيث لم يكن للكتاب فيه شأن يذكر إلى جانب التلقين الشفهى لا يمكن أن نفهم كيف استمر هذا التراث وظهر بعد ذلك مع أمثال ديوجين وهيبون .

لكن هناك فيلسوفاً رابعاً كثيراً ما يعد فى زمرة هؤلاء الفلاسفة الطبيعيين لأنه قال إن النار هى مبدأ نشأت عنه الموجودات ، كما أنها العلة فى حركة المحسوسات على نحو ما قال طاليس بالماء وانكسيماندروس بالابيرون .
وانكسمنيس بالهواء وهذا الفيلسوف هو هرقليطس الذى يعد شخصية ذات موقف خاص ، فى تاريخ الفلسفة الأيونية .

الفصل الثالث

هرقليطس

Heracleitus

كان هرقليطس من أسرة نبيلة من ارستقراطية مدينة افسوس وورثا لمنصب ديني وسياسي عظيم ، ولكنه لم يجد في هذا المنصب ما يتلائم وميوله فتنازل عنه لأخ أصغر منه .

وأكد انصرافه عن السياسة وانعزاله عن الناس كراهيته لسياسة الديمقراطية التي بدأت تنتصر في مدينته فهاجم مواطنيه وغضب عليهم . والغالب أنه قد بلغ ازدهاره حول عام ٥٠٠ ق . م . أو في الأولمبياد التاسع والخمسين كما يروى ديوجين لايرتوس . ولقد عرف عنه طبعه المكتئب الحاد ويتضح عدم احتماله لجهل الناس وتعاليه عليهم في قوله « إن الفرد الواحد يساوى عندى عشرة آلاف إن كان ممتازاً » .

كذلك يكاد هرقليطس يقول بما قال به نيتشه في الانسان الأعلى كما يقترب في طبعه المتشائم من شوبنهور على الرغم من أنه لم يغلب في فلسفته الشر على الخير بل قال أنهما وجهان لحقيقة واحدة كما يكون الجمال والقبح والحياة والموت(١) .

ودون هرقليطس كتاباً واحداً بقيت منه مائة وثلاثون شذرة ، ويصفه ديوجين لايرتوس بأن عنوانه في الطبيعة . وينقسم إلى ثلاثة أقسام قسم ، في طبيعة الكون وقسم في السياسة وقسم ثالث في الثيولوجيا . وقد أهدى الكتاب لمعبد ارتميس واتفق أغلب القدماء على أن الكتاب كان صعب الفهم ووصفوا مؤلفه بأنه الغامض الملغز ، ويقول ديوجين أنه قد قد تعمد الغموض حتى لا يقرأه إلا من يقوى على فهمه من خاصة القوم . ولعله تعمد هذا الأسلوب ليدفع القارىء إلى التفكير ، لأنه كره الأسلوب السهل الخطابي ورأى أن

---

(١) P. Wheelwright. Heracleitus, Princeton. 1959. pp. 11-12.

أسلوب السيبلا كاهنة الاله ابوللون — أقرب إلى بيان الحقيقة لأنه أسلوب يعتمد على الرموز .

ونتيجة هذا الإلغاز اختلفت تفسيرات فلسفته اختلافاً بيناً عند شراحه المحدثين . ولعل سبب هذا الاختلاف أننا نطبق أسلوبنا فى التفكير وعاداتنا فى الفهم على اللغة اليونانية القديمة التى كثيراً ما تبتعد فى معانيها عن تصوراتنا ولغتنا (١) .

ففى اللغات الأوربية الحديثة التى تفرعت عن اللغة اللاتينية توجد تفرقة واضحة وتمييز فى أجزاء اللغة لا يوجد مثله فى اللغة اليونانية ووراء هذه التفرقة النحوية تحديدات انطولوجية تتعلق بأنواع الوجود . ومثال ذلك أنواع الكلمة الثلاثة الاسم والصفة والفعل ومقابلاتها الوجودية فى الأشياء والصفات والأحداث .

وإن هذا التمييز ليس دائماً واضحاً إلا أن لغة هرقليطس خاصة واللغة اليونانية عموماً لم تكن تحتمل مثل هذا التمييز .

ومثال لذلك قول هرقليطس : (٢)

« الأشياء الباردة تصير حارة ، والحارة تصير باردة ، ويجف الرطب ويصبح الجاف رطباً » هل يتحدث هنا هرقليطس عن الأشياء أم عن الصفات ؟ الملاحظ فى العبارة الأولى أنه يتحدث عن الأشياء الباردة على نحو ما هو واضح فى الترجمة العربية التى تطابق الأصل اليونانى الذى يشير إلى هذه الأشياء باستعمال الجماد الجمع وأداة التعريف .

أما فى العبارات الثلاث التالية فهو المفرد الجماد غير المسبوق بأداة التعريف مما يدل على أن التفرقة بين الصفات والأشياء لم تكن واضحة إلى قرن ونصف تاليين حيث بين أرسطو أهمية هذا التمييز . ومما تنبغى الإشارة إليه أيضاً عند فهمنا لدراسة هرقليطس خلطه بين المعنى المجرد والشىء العينى المحسوس

---

(1) Wheelwright, Ibid., p. 12-18.

(٢) تشير بحرف ب لبلى وونر وترقيمه ، وبحرف د لديلز ، وهو واضح فى الترجمة العربية

وتنطبق هذه الملاحظة خاصة على فكرته فى النار التى يصفها بصفات محسوسة ومعقولة فى آن واحد والاختلاف الثالث بين أسلوب التفكير الحديث وأسلوب هرقليطس هو عدم تمييزه بين الذات والموضوع أو بين الذات العارفة وموضوع المعرفة أو بين المفكر وفكرته ومثال ذلك حديثه عن الحكمة أو الكلمة أو ما سماه هو باللوغوس Logos فهو تارة يعنى الحكمة بمعناها الموضوعى المستقل عن الذات العارفة كقوله الحكمة واحدة ، فهى راغبة وغير راغبة فى أن تسمى باسم زيوس » وقد تعنى العقل الانسانى بالمعنى الذاتى كقوله الحكمة واحدة وهى أن تعرف العقل الذى به تتحرك جميع الأشياء فى جميع الأشياء » وقد ظل هذا الخلط بين الذات والموضوع سائداً فى الفلسفة القديمة عموماً، وإن أحس بعض القدماء بالمشكلة مثل بارمنيدس حين يفرق مثلا بين طريق الحق بمعناه الموضوعى وطريق الظن . وعند السفسطائيين الذين برعوا فى الخطابة والجدل وبلغت الفلسفة معهم درجة عظيمة من حيث اكتمال المصطلح .

وقد تغلبت النزعة الذاتية عند السفسطائيين وحاول أفلاطون أن يعدل فيها بما شيده من ميتافيزيقا مثالية ولكن المشكلة ظلت على كل الأحوال غامضة عند الاغريق ولم تتضح إلا فى العصر الحديث وبعد ما أكده ديكارت من ثنائية الذات والموضوع .

ولقد جمعت الشذرات الباقية من كتاب هرقليطس وترجمت إلى معظم اللغات الحديثة منذ بدأ شليرماخر Schleiremachre فى جمعها وترتيبها عام ١٨١٧ ، وما زالت رهن بحث الباحثين إلى اليوم .

ومن النشرات الموثوق بها نشرة هرمان ديلز Herman Diels التى صححها والتركرانتز Krantz عام ١٩٣٤ ، وقد اعتمدت على هذه الترجمة كاثلين فريمان K. Freemann فى ترجمتها للشذرات إلى اللغة الانجليزية وكذلك اعتمد عليها فيليب ويلرايت Wheelwright فى كتابه الحديث عن هرقليطس وقد أضاف خمس شذرات كانت محذوفة من نشرة ديلز كرانتز هى بترقيمه (٢٠ ، ٢٧ ، ٤٢ ، ٦٢ ، ٧٤ (كذلك قدم برنت Burnet

ترجمة لهذه الشذرات يتفق وترتيب باى ووتر By water الذى راعى ترتيب الشذرات حسب الموضوعات [١] .

ويجدر بنا عند دراسة فلسفة هذا الفيلسوف الغامض هرقليطس أن نميز بين ثلاثة موضوعات رئيسية هى منهجه فى المعرفة وفلسفته الطبيعية ورأيه فى الحياة الإنسانية ونبدأ برأيه فى المنهج .

١ — منهج المعرفة : سار هرقليطس على ما كان متبعاً عند القدماء من توضيح منهج البحث الذى يسلكه الباحث عند دراسته لمشكلة معينة ولقد بدأ هرقليطس مؤلفه بالشذرة الآتية [٢] : « ومع أن هذا اللوغوس Logos حقيقة أزلية ، إلا أن الناس يعجزون عن فهمه حتى بعد سماعهم له لأول مرة كما لو لم يسمعوه من قبل .

ومع أن كل الأشياء تحدث وفقاً لهذا اللوغوس يبدو الناس كما لو تكن لهم به أى خبرة ، على الأقل عندما يحكون على هذه الأشياء بالكلمات والأفعال التى سوف أعرضها هنا :

ويتلخص منهجى فى تفسير كل شىء وفقاً لطبيعته ، وأحدد كيف يسلك . أما سائر الناس فانهم على العكس من ذلك يكونون فى يقظتهم غير منتبهين وناسين كل ما يدور حولهم كما لو كانوا فى سبات عميق » .

ويقول أيضاً « يجب علينا أن نتبع ما هو مشترك بين الجميع ، ومع أن اللوغوس مشترك بالنسبة للجميع ، إلا أن أغلب الناس يعيشون كما لو كان لكل منهم فكره الخاص . » [٣]

ولقد ظهر سؤال عام حول تفسير معنى « اللوغوس » فى الفقرتين السابقتين ، فالمعنى الحرفى لكلمة Logos اليونانية يفيد الكلمة ، ولكن

---

(١) نجد ترجمة عربية لهذه النصوص للدكتور أحمد فؤاد الاهوانى وضح فيها ترجمة برنت وديلز على السواء . ولقد استعنا كثيرا بهذه الترجمة فى دراستنا لفلسفة هرقليطس .

(٢) شذرة رقم ٢ ب أو ١ د .

من المؤكد أن هرقليطس قد أورد هذا النص فى مقدمة كتابة على حد رواية سكستوس امبركوس انظر ويلرايت Wheelwright. IbFr. B. ., Appendix—1

(٣) شذرة ٩٢ ت أو ٢ د

هل يعني هرقليطس فى هذين السياقين كلمة كلية عليا ليست خاصة به كتكلم أم هى خاصة به فهى كلمة الفيلسوف نفسه(١) ؟

وعلى الرغم من أن التفسير الأول هو الأرجح إلا أن برنت قد أخذ بالتفسير الثانى أى أنها كلمة الفيلسوف نفسه(٢) ، ولعله قد أخذ بهذا التفسير لأن القدماء كانوا يبدأون أحاثهم بعبارة أن فلان من الناس قد يقول كذا وهذه العبارة قد وردت فى كتابه وفقاً لشهادة سكستوس .

ولكن هناك اعتراض على هذا التفسير الذاتى للوغوس لأن تفسير سكستوس امبريقوس يشير إلى المعنى الكلى الكونى للوغوس ، فيصفه بأنه اللوغوس المشترك الالهى .

وفضلا عن ذلك فان هرقليطس يفرق فى شذرة أخرى بين اللوغوس وبين كلمته هو الخاصة به فيقول « لا تنصتوا لى بل للوغوس »(٣) .

وهذا التفسير الموضوعى الكونى ينطبق أيضا على الشذرة الثانية التى وردت فى كتابه وهى التى يقول فيها « مع أن اللوغوس مشترك بين الجميع » .

كذلك يفرق الكاتب المسرحى ابيخارموس Epicharmus معاصر هرقليطس بين اللوغوس وهو العقل الالهى وبين الفكر الانسانية الذى يشير إليه بلفظه Logismos ولكن كيف تتم هـــذه العملية المشاركة بين الفكر الانسانى وهذا اللوغوس الالهى ؟

يذهب هرقليطس إلى القول بأن جوهر العقل الانسانى من حقيقة هذا الجوهر الالهى الكلى ، فالانسان يعرف الحقيقة بأن يتحد بها اتحاداً كلياً ويترتب على هذه الفكرة معارضة هرقليطس لمنهج آخر فى المعرفة يقتصر على جمع المعلومات التى تصف الحقيقة ولكنها لا تبلغ لبها لأن العقل لكى يدرك الحقيقة لابد أن يتحد بها ، ولذلك هاجم أكثر العلماء والفلاسفة ووصفهم بأنهم

---

(1) Wheelwright, Ibid, P 21
(2) J. Burnet, E. G. P. P 133 note 1.
(3) Fr. 1B. 50 D.

لا يصلون إلى الحكمة ولا يدركون اللوغوس يقول : « إن المعلومات الكثيرة لا تكفى للفهم » .

وواضح من ذلك أن منهج هرقليطس الذى يقضى بالاتحاد بالحقيقة هو منهج أقرب ما يكون إلى مناهج التصوف حيث نعرف الحقيقة بالعيان المباشر ، وبالاتصال ، ولكن هذه النزعة الصوفية عنده لم تكن تتسع لقبول أى شىء غامض فى العقل أو مبهم أو يفوق الحس . فهو على حد وصف برتراند رسل على رأس الفلاسفة الذين جمعوا بين التصوف والمنطق على السواء .

والتزامه بالمنطق العقلى قد ظهر فى قوله « إن للايقاظ عالمهم المشترك أما النيام فلكل عالمه الخاص » .

فالمعرفة لا تتم إلا باليقظة والانتباه والاعتماد على الحواس يقول « إننى أقدر موضوعات البصر والسمع والتعلم أكثر من أى شىء آخر » .

ولكن الحس وحده لا يكفى إن لم يكن وراءه تفكير وتعقل وفهم ، لذلك يقول : « إن الأعين والآذان مضللة لمن كانت نفوسهم بربرية » ويؤكد ضرورة تعمق الانسان لما وراء الظواهر المحسوسة من علاقات ومعان تحتاج إلى فهم وتعقل واجتهاد فى التفكير المجرد . وينتهى إلى القول بأن البحث عن الحقيقة صعب لأن الطبيعة على حد قوله تحب أن تختفى ويقول أيضاً : « أن الاله صاحب نبوءة دلفى لا يتكلم ولا يخفى بل يرمز » وأيضاً إن لم تتوقع ما ليس متوقعاً فلن تجد الحقيقة أبداً » .

(ب) فلسفته الطبيعية :

ذهب هرقليطس إلى « أن هذا العالم ، وهو واحد للجميع ، لم يخلقه اله أو بشر ، ولكنه كان منذ الأزل وهو كائن وسوف يكون إلى الأبد ناراً حية تشتعل بحساب وتخبو بحساب » (١) فيبدأ الأشياء كلها ومنها ليس مخلوقاً لاله ولا بشر ، وإنما هو مادة فيها مبدأ الخلق والحياة والتغيير وهى النار .

---

(١) شذرة ٢٠ ب أو ٣٠ د . فجر الفلسفة ص ١٠٤ — ١٠٥

وهذه النار يصفها أيضاً بأن بينها تبادل وبين جميع الأشياء كالتبادل بين السلع والذهب أو الذهب والسلع . (١) .

لكن ما هذه النار ؟ هل كان يعني بها هرقليطس النار المحسوسة التي هي أحد العناصر الطبيعية التي منها الماء والهواء أم هي فرض عقلي ومبدأ ميتافيزيقي يرمز لحقيقة التغير على نحو ما تصور انكسيماندروس الابيرون مثلا ؟

لقد ذهب بعض المحدثين إلى القول بأنها النار المحسوسة (٢) معتمدين في ذلك على شهادة القدماء وخاصة أرسطو وشراحه الذين يعدون هرقليطس في زمرة القائلين بأحد العناصر المادية مبدأ الكون الطبيعي .

لكننا إذا استبعدنا طريقة التمييز الكامل بين المحسوس والمعقول في تفسيرنا لفلسفة هرقليطس فسوف نجد أن المعنى العيني المحسوس لا يتنافى والتصور العقلي الميتافيزيقي .

فالنار المحسوسة التي هي المبدأ المادي للوجود هي من جهة أخرى مبدأ روحاني عقلي ميتافيزيقي ، لأنها رمز للتغير المستمر في الوجود وهي القانون والمقياس الثابت له أو هي اللوغوس الالهي كما يصفها في شذرات أخرى وهي مصدر الضوء والحرارة والحياة في كل شيء . ولكن كيف يتم التغير فتمايز العناصر الطبيعية وتختلف الأشياء عن بعضها ؟ .

يقول ان هذه النار تشتعل وتخبو بحساب وفي عبارة أخرى يقول « وهذه هي الصور التي تتحول إليها النار ، أولا البحر ، ثم نصف البحر أرض ونصفه الآخر أعاصير (٣) (ينابيع Prester برستر) وتفسير ذلك أن النار تتحول إلى حالتين أخريين هما الماء والأرض ، فتكون الثلاث حالات الرئيسية هي النار والماء والأرض .

ولكن هناك جزء من الماء يتحول بواسطة ما يسميه بالبرستر Prester إلى هواء ونار . أما عن هذه الظاهرة فقد فسرها البعض فانها أعاصير Whirl wind

---

(١) شذرة ٢٢ ب ، ٩٠ د

(2) Arist., De Caelo., III, V. 303, Met., 1, 3, 984 a7.

(٣) شذرة ٢١ — ٣٠ ، فجر الفلسفة . انظر ملحوظة ص ١٠٥

مثل برنت والبعض الآخر فسرها بأنها ينابيع Water spout مثل كاتلين فريمان وبالفرنسية ترجمها روبان بأنها Trombe .

ويذهب ويلرايت [1] إلى أنها مصطلح يونانى يشير إلى ظاهرة جوية لا يوجد لها فى اللغات الحديثة مقابل دقيق لأنها فى تفسير ابيقور أشبه بالدوامة الهوائية المصحوبة بسيل من المياه ، ولكن سيريل بيلى يدخل فى تفسيره لهذه الظاهرة عنصر النار ويستند فى ذلك إلى رأى سنيكا الذى فسر البرستير بأنه انفجار مصحوب بلهب : inflammature, ignus turbo ويشرحه آيتيوس بأنه يحدث من احتكاك السحب .

والخلاصة أنه ظاهرة جوية تتضمن الماء والهواء والنار وبناء على ذلك يصف هرقليطس نشأة العناصر من النار بقوله : « النار تحيا بموت الأرض ، والهواء يحيا بموت النار والماء يحيا بموت الهواء والأرض تحيا بموت الماء [2] » .

كذلك نلاحظ كيف يدخل هرقليطس مصطلح الحياة والموت على تغيرات الطبيعة كقوله إن الشمس تولد كل يوم ..

ويصف هذه التحولات بعبارة أخرى فيقول بالطريق إلى أعلى والطريق إلى أسفل فى هذين الاتجاهين تحدث التغيرات .

فبالطريق إلى أسفل تتقل النار فتصبح ماء ، وجزء من الماء يصير أرضاً .

أما بالطريق إلى أعلى فتتصاعد الأبخرة من الأرض والماء فتصير سحباً ثم تشتعل فتعود إلى النار بواسطة ظاهرة البرستير . لذلك يستعمل هرقليطس كلمة التصاعد exhaltation ليفسر بها الطريق إلى أعلى أى عودة الأشياء إلى النار .

ومما يلاحظ أنه يهتم بوصف عودة الأشياء إلى النار أكثر من اهتمامه بوصف انفصالها عنها كما نلاحظ عند انكسيماندروس مثلا ، ويفسر البعض هذه الملاحظة بأنه كان أكثر عناية بالتدمير من البناء ولهذا فقد قال بفكرة الاحتراق الكلى conflagration

(1) Wheelwright., Ibid., p. 43.

(2) شذرة (٣٢ - ٦)

وقد اقترن بفكرة الاحتراق الكلى فكرة تجدد العالم على فترات كبيرة من الزمان ، وهى فكرة العود الأبدى والسنة الكبرى التى شاعت عند القدماء خاصة الرواقيين .

ولقد كان الكلدانيون أول من توصل إلى هذه الفكرة من القدماء لتعمقهم فى التنجيم والفلك وقد اعتقدوا أن هناك وقتا تشتعل فيه الكواكب السيارة بما فيها القمر والشمس ويحدث هذا فى رأيهم كل ستة وثلاثين ألف عام .

وقد بقيت آثار هذه الفكرة عند الهنود وفى ايران أما عند اليونان فقد حددت السنة الكبرى بثمانية عشرة ألف عام أو عشرة آلاف عام وثمانمائة (١)

ولقد استرعى التغير المستمر والسيلان الدائم فى الطبيعة نظر هرقليطس واعتبره الحقيقة الوحيدة الدائمة لذلك ردد القدماء عبارته التى يذكر فيها أن كل شىء فى تغير ولا شىء ثابت (٢) . (Panta Rei) .

والنار التى هى مبدأ كل شىء يجرى فيها هذا التغير الدائم . ومن ثم فهى رمز لحقيقة الوجود .

ويتم هذا التغير حين يصير الشىء إلى ضده وعلى ذلك فهو يعد الاضداد متحدة ببعضها ويضع لائحة كبيرة من الاضداد كالنهار والليل والشتاء والصيف والحرب والسلم يقول فى الشذرات التالية : « لا يمكنك أن تنزل مرتين فى النهر نفسه لأن مياها جديدة تغمرك باستمرار »

« الأشياء الباردة تصير حارة ، والحارة باردة ، ويجف الرطب ويصبح الجاف رطبا » .

« يجب أن نعرف أن الحرب عامة لكل شىء ، وأن التنازع عدل وأن جميع الأشياء تكون وتفسد بالتنازع . »

فحقيقة الوجود تقوم على أساس من توتر الأضداد ، ويتضح هذا التوتر بقوله ان المثقاب srew يتجه على خط لولبى ومستقيم فى آن واحد كما تكون البداية والنهاية متصلتين فى دائرة واحدة . ويرى هرقليطس أن هذا التغير

---

(1) Wheelwright. Ibid., p. 50-51.

(2) Plat. Cratyl. 440. Theet. 182. Arist., Met., 1078.

الدائم وهذا الصراع القائم بين الأضداد يحكمه قانون ازلى وائتلاف خفى هو ما يسميه اللوغوس . واللوغوس حين يرد فى مثل هذا السياق يفيد معانى العقل والمقياس والقانون الذى يسرى على الأضداد المتواقتة التى يحدد بعضها بعضها فى المكان وعلى الأضداد المتتالية التى تتوالى فى الزمان . وهو الذى يسميه أحياناً زيوس Zeus وهذا اللوغوس ليس إلها متعسفاً كآلهة الميتولوجيا ولكنه عقل وبشعاع منه ندرك النار الالهية ونتصل بها .

لذلك فهو يوجد بينه وبين النار الأولية فيقول : « الحكمة واحدة ، أن تعرف العقل الذى يحرك كل شيء فى كل شيء » .

« لا ينبغى للشمس أن تتعدى حدودها ، وان فعلت فان الايرنيات خادمات العدالة يدركنها » (١)

وهكذا لا يجري الصراع والتغير بطريقة عشوائية ، ولكنها جميعا تكشف عن معقولية وقانون كونى وائتلاف خفى هو أيضا اللوغوس .

ولكن هل معنى هذا ان هرقليطس قد انتهى الى فكرة اله مشخص عاقل يعنى بكل شيء كما قال سابقه كسينوفان مثلا ؟

هناك غموض حول هذا الموضوع عند هرقليطس ، فهو مثلا يقول : «ان القوة الملكية فى يد طفل» ويقول «ان الصاعقة تفنى كل شيء ويقول الأموات خالدون والخالدون أموات » مما يرجح انه لا يفترض مطلقا سوى عملية التغير وقانونه (٢) .

(ح) نظريته فى الحياة الانسانية :

ويترتب على نظريته الطبيعية آراء فى النفس البشرية والحياة الانسانية .

أما النفس البشرية فهى متصلة بالنار الالهية العاقلة ، بصف نشأتها بالتصاعد أو بالطريق الى أعلى حين تتحول الرطوبة الى بخار ثم الى نار . فهى عرضة للتحولات حسب طبيعتها فاما نحو الجفاف والنار واما نحو

---

(١) ١٩ ب ٢١ د ، ٢٩ ب – ٩٤ د

(٢) شذرات ٢٨ ب – ٦٤ د ، ٧٩ ب – ٥٢ د ، ٦٧ ب – ٦٢ د

الرطوبة والماء ، وفى الحالة الاولى يزداد نصيبها من العقل والصلاح وفى الحالة الثانية يدركها الفساد

النفس الجافة صالحة وأكثر اتصالا باللوغوس أما الرطبة ففاسدة ولذلك يقول ان النفس تفسد من كثرة الشراب ومن اللذات وحين تنقطع صلتها عن اللوغوس وعن الحقيقة وحين تنعزل فى عالمها الخاص . أما فى الحياة السياسية فقد استرعى نظر هرقليطس ما يجرى فيها من صراع وتغيرات ولقد كان عصره عصر قلاقل سياسية ومنازعات داخلية .

فمن جهة كانت هناك الحروب الفارسية بين اليونان والفرس ومن جهة اخرى كان مجتمعه الداخلى يتحول من مجتمع قبلى ارستقراطى الى مجتمع ديمقراطى . وكان هرقليطس ينتمى الى الارستقراطية فثار على الاتجاهات الديمقراطية التى سادت مدينته ، وحنق على مواطنيه ومن أقواله فيهم « خير للإفسيين أن يشنقوا أنفسهم وأن يتركوا السياسة للأطفال . »

وكان يرى أن أصل القوانين الانسانية سماوى وانها مرتبطة بقوانين الالهة ومن ثم لا ينبغى للناس ان يبدلوا فيها أو أن يغيروها « يجب أن يحارب الناس من أجل قانونهم كما يدافعون عن أسوار مدينتهم »

ولقد كان لفلسفة هرقليطس تأثير عظيم فيما بعد . فهو وإن لم يؤسس مدرسة أو هيئة منتظمة الا ان شخصيته المستقلة قد اثرت على كثيرين اتبعوا فلسفته .

ومن أهم من تأثر به فى اليونان اقراطليوس الذى أخذ بفكرة التغير المطلق الى حد أن رفض الكلام واكتفى بالاشارة . وتأثر أفلاطون بأقراطليوس وأخذت الرواقية بكثير من آرائه فيما بعد .

كذلك تأثر بفلسفته الشاعر ابيخارموس الذى ألف ملهاة تعتمد على فكرة التغير فذهب فيها الى أن من يستدين دينا يجب عليه الا يرده ، ومن دعى لوليمة يجب الا يحضرها لأن المدعو والداعى قد تغيرا .

وقد حظى هرقليطس باهتمام بالغ فى العصر الحديث خاصة عند هيجل وفى الفلسفة المركسية ، لأنه أول من أكد حقيقة الصراع والتغير فى

الوجود وأول من عارض منطق الثبات الصورى بمنطق حركى ديالكتيكى مطابق للواقع .

فالمنطق الصورى يؤكد عدم التناقص ويرى أن الشىء إما س أولاس ، ولكن الواقع فى منطق هرقليطس يحتمل الضدين معا فهو س ولا س فى وقت واحد .

وعلى ذلك يرى انصار المنطق الديالكتيكى ان المنطق الصورى لا يطابق الواقع لأنه يأخذ لحظة معينة فيجعلها مطلقة والفبريقا الحديثة النسبية لا تأخذ باللحظة المطلقة بل بلحظة زمانية لها مدلول نسبى(١) .

(1) cf. G. Thomson. Studies in ancient Greek Society. Vol. II, p. 28.

الفصل الرابع

الفلسفة الفيثاغورية

فيثاغورس ومدرسته :

انتقلت الفلسفة الأيونية نحو الغرب ، وازدهرت مع فيثاغورس وأتباعه فى جنوب إيطاليا أو كما كانوا يسمونها قديما بلاد اليونان الكبرى Magna Graeca

وكانت العوامل السياسية هى أهم العوامل فى هذه الهجرة ، فمن جهة كانت هنالك غزوات الفرس المتكررة لساحل أيونية ، ومن جهة أخرى احتد الصراع الداخلى بين طبقات المجتمع اليونانى .

فى ساموس ، مدينة فيثاغورس انتصرت سياسة الديمقراطية بفضل الطاغية بوليقراطس الذى ضيق الخناق على كبار التجار والملاك . ولما كان فيثاغورس اكثر اتصالا بهاتين الطبقتين فقد فر هاربا إلى مدينة كروتونا بجنوب ايطاليا .

وهناك استطاع أن يكون مدرسته وأن ينشر آراءه الفلسفية والسياسية بين أتباعه الذين انتشروا فى هذه المناطق الزراعية التى كانت اكثر ترحابا بنزعاتهم الروحية والمثالية .

ولقد أوى فيثاغورس أشراف سيبارس بعد أن ثارت عليهم مدينتهم ولكنه جلب على نفسه غضب أهل كروتونا برعايته لحزب الارستقراطية ، وتسبب قيلون Kylon فى إحراق مدرسته وجميع اعضائها عند اجتماعهم فى منزل أحدهم هو ميلو البطل الرياضى . ولم ينج من الحريق سوى اثنين هما ارجيتوس وليزيس . أما فيثاغورس فيقال إنه كان قد توفى قبل ذلك فى مدينة ميتابونيوم .

أما عن شخصية فيثاغورس مؤسس هذه المدرسة فانما تحوطها كثير من الأساطير إذ كان مصلحا دينيا وصاحب فرقة من الأتباع تجمعهم عقيدة دينية واحدة واتجاه فلسفي واحد .

ويروى أنه ولد حول عام ٥٧٠ ق.م. وعاش مائة عام . ومن الأساطير التي تروى عنه ، أنه زار هادس أو العالم السفلي ورجع مرة أخرى كما فعل أورفيوس نبي الأورفيه . كذلك اعتقد في تناسخ الأرواح وإمكانية حلولها في أي كائن حي . وكان معاصره كسينوفان Xenophanes يسخر من هـــذه النظرية ويروى انه رآه يمنع أحد الناس من ضرب كلب لأنه تبين في صوت هذا الكلب نفس أحد أصدقائه .

وعلى العموم ، فقد اعتقد فيثاغورس انه كائن أسمى من البشر ، اذ كان يقول هناك بشر وآلهة وكائنات أخرى وسط بينهما مثل فيثاغورس .

أما عن اتباعه الفيثاغوريين فنحن لا نعلم الكثير عن قدمائهم المعاصرين له ، ولعل السبب في ذلك هو السرية التي كانوا يحيطون أنفسهم بها حيث لم يكن يسمح لأحد بأن ينسب لنفسه نظرية معينة أو يذكر اسم فيثاغورس فكانوا يشيرون اليه بقولهم المعلم أو هو قال (١) .

وكانت هذه السرية أيضا سمة مترتبة على طابع فلسفتهم الديني الصوفي . ذلك لأن معتقداتهم الدينية لم تكن تتلخص في مجرد بعض الافكار المنطقية المحدودة وانما كانت تصدر عن تجربة باطنية اساسها شعورهم الجماعي بالقوة الالهية السارية في الوجود والحياة الواحدة التي تصل جميع الكائنات ببعضها .

ولهذا فقد عدت الفيثاغورية حركة اصلاح وتجديد في العقيدة الاورفية التي كانت بدورها حركة اصلاح وتجديد في عبادة ديونيسوس السرية .

فمن عبادة ديونيسوس احتفظت الفيثاغورية بمبدأ استمرار الحياة في دورات يتعاقب فيها الموت والحياة ، ومن الأورفية اخذت فكرة المصدر الالهي للنفس وخلودها بعد الموت وفكرة خطيئتها التي بسببها سقطت من

(1) Cornford, From. Rel. to Phil., p. 203.

بالسماء الى الارض وسجنت فى الجسم الذى ما تنفك تحاول باستمرار الخلاص منه بواسطة الزهد وطقوس الطهارة المختلفة ولكن اختلفت الفيثاغورية عن الاورفية حين اختــارت ابوللون الاولمبى الها بدلا من ديونيــوس اله الاورفية كما اتخذت من الفلـفة والتأمل الفكرى وسيلة للتطهير والخلاص (١) .

وقد انتشر الفيثاغوريون فى أنحاء العالم اليونانى واستمرت تعاليمهم نشطة خاصة فى مدن ريجيوم مع أرخيبوس .

وفى تارنتا مع أخيتاس صديق أفلاطون الذى كاد يحقق آماله فى الحاكم الفيلسوف منذ القرن الرابع قبل الميلاد .

وفى بلاد اليونان نفسها أسس فيلولاوس مركزا للفلسفة فى مدينة طيبة . ويعد فيلولاوس أعظم رجال الجيل الثانى من الفيثاغوريين وعليه تتلمذ سمياس وسبيس اللذان يذكرهما افلاطون فى محاورة فيدون .

ومن تلاميذه أيضا اوريتوس الذى أسس مركزا لهذه الفلسفة فى فليبونتس

ولقد استمرت الفيثاغورية لاربعة قرون بعد الميلاد مع الفيثاغوريين المحدثين الذين اختلط تاريخهم بالافلاطونيين المحدثين .

نظرية العدد والائتلاف :

عندما حاول الفيثاغوريون تفسير طبيعة الكون ، رأوا أن التفسير المادى الذى قال به السابقون عليهم يثير صعوبات من أهمها ، أنه لو اتصف مبدأ الكائنات الطبيعية بصفة من صفات أحد العناصر المحسوسة فانه لن يكون مبدأ سابقا عليها فى الوجود .

ثانيا : لو فسرنا جميع الكائنات بمادة واحدة فما الذى يميزها عن بعضها ويحدد لكل نوع منها صورته الخاصة به (٢)

(1) Cornford, Ibid., 199-200.

(2) R.G. Collingwood, The idea of Nature, Oxford, 1957, p. 150.

ولقد وجد فيثاغورس وأتباعه حل هذه الصعوبات فى ملاحظاتهم على الصوت أو فى السمعيات Acoustics

فمن تلك الملاحظات ان المطرقة حين تدق على السندان فإنها تحدث اصواتا مختلفة بحسب ثقلها . ومنها أيضا أن اختلاف الانغام الموسيقية الصادرة عن أوتار القيثارة لا ترجع الى اختلاف المادة المصنوعة منها تلك الأوتار ، ولكن يرجع اختلاف الانغام الى اختلاف طول الأوتار ، ومن ثم تختلف الذبذبات التى تحدثها هذه الأوتار .

من جملة هذه الملاحظات توصل الفيثاغوريون الى فكرتهم الجديدة فى تفسير طبيعة الأشياء . فما دام العدد هو الحقيقة المعقولة المفسرة لظاهرة الصوت المحسوسة فيمكن أيضا أن يكون هو الحقيقة المفسرة لجميع الأشياء سواء منها المحسوسة أو العقلية .

وانتهوا من كل ذلك الى أن العلة والحقيقة المفسرة للموجودات ، ليست المادة ولكن العدد الذى يمكن أن نعبر عنه بالشكل الهندسى أو كما كان يسمى باليونانية بالايدوس Eidos أى الصورة المرئية .

ولكن كيف يكون العدد حقيقة الأشياء ؟

يمكن أن نرجع فى هذا الى رواية أرسطو ، وهى أهم مرجع استند عليه الباحثون حتى الآن . يقول أرسطو :

« لقد عنى الذين عرفوا بالفيثاغوريين بالرياضيات وكانوا أول من افترض ان مبادىء الرياضة هى أيضا مبادىء جميع الاشياء .

ولما كانت الاعداد هى أول مبادىء الرياضة فقد تصوروا ان بينها وبين سائر الكائنات الموجودة تشابها كبيرا يفوق التشابه القائم بينها وبين النار أو الأرض أو الماء .

ولما لاحظوا أيضا أن الخواص والنسب التى تحدد الأنغام تعتمد على الأعداد . فقد اقتنعوا بأن مبادىء العدد هى أيضا مبادىء كل شىء وتوصلوا الى أن السماء كلها ماهى الا ائتلاف وعدد .[(1)]

---

(1) Arist., Met., A. 5, 985b 23 etc.

ثم نسب اليهم أرسطو أيضا قولهم بأن الدكاد Decad أو مثلث العشرة هوالشكل الكامل الذى يحوى طبيعة كل الأعداد .

ولقد كان هذا النص موضع اختلاف المفسرين للفلسفة الفيثاغورية .

فمن الصعوبات التى ينطوى عليها النص تحديد صلة الأعداد بالأشياء الطبيعية . هل هى صلة مشابهة أو محاكاة imitation؟ أم أن الأعداد متحدة بالأشياء ومباطنة لها ؟ ان رواية أرسطو تحتمل المعنيين خاصة انه يؤكد فى موضع آخر صلة المشابهة عندما يقارن بينها وبين فكرة افلاطون فى المشاركة بين المثل والمحسوسات ولقد رجح أغلب المفسرين أن تكون صلة المحاكاة اسبق من صلة المباطنة عند الفيثاغوريين الأوائل واستندوا فى رأيهم هذا على رواية ثيانو Theano زوجة فيثاغورس التى تنسب لها رسالة ذكرت فيها أن الاغريق قد رووا عن فيثاغوس انه قال إن الأشياء المصنوعة من الأعداد فى حين أنه قد قال ان الاشياء مصنوعة وفقا للأعداد . على أن أغلب الباحثين قد رجحوا ان يكون الفيثاغوريون قد قالوا منذ البداية بكلتا النظريتين . (١)

وفضلا عن ذلك فقد انتهت دراسة الباحثين فى معنى المشابهة أو المحاكاة Mimesis عند قدماء اليونان الى تفسير أبعد مايكون عما يمكن أن يتبادر الى ذهن القارىء الحديث من معان .

فالمشابهة لاتعنى على الاطلاق معنى المفارقة أو تعالى الاعداد والتصورات الهندسية عن المحسوسات . كما أن فكرة المباطنة أو التعالى الخالصة لم تكن موجودة بشكل واضح عند السابقين على سقراط بل كانت كلتا الفكرتين تستدعى الاخرى .

وعلى هذا فقد كانت علاقة المحاكاة بين الأعداد والمحسوسات عند الفيثاغوريين تفسر على أنها علاقة ارتباط بين الحقيقتين ، وأساس هذا الارتباط ان بينهما شيئا أو صفة مشتركة (٢)

---

(1) Robin, La Pensée Grecque. p. 68-69.

(2) R.G. Collingwood, Ibid., pp. 155-56.

أما الصعوبة الثانية فى تفسير هذه الفلسفة ، وهى ذات أهمية أكبر فتظهر عند تفسير مبادىء الأعداد التى هى أيضا مبادىء كل الموجودات .

وقد فسر ارسطو مبادىء الأعداد بأنها مبدأى الزوجى The even والفردى The Odd والواحد The One Monad يتكون من كليهما . لأنه إذا نظرنا اليه فى ذاته (in its self identity) تظهر فرديته ولكنه بالاضافة الى غيره in respect of its otherness فانه يكون الثانى اللامحدود The idefinite Dyad(1)

فاذا صح قول أرسطو هذا من أن الواحد وهو مبدأ الأعداد التى تدخل فى تكوين الأشياء مركب من مبدأين ، مبدأ الزوجى ومبدأ الفردى ، فلابد من تأكيد الأساس الثانى فى الفلسفة الفيثاغورية (٢)

فالفردى والزوجى ليسا سوى مرادفين للأضداد العشرة الأساسية التى قالت بها الفيثاغورية وهى :

١ —	الحد	اللامحدود
٢ —	الفردى	الزوجى
٣ —	الواحد	الكثير
٤ —	الأيمن	الأيسر

---

(١) ملحوظة :

فسر سمبلقيوس سبب وصف الزوجى باللامحدود واللانهائى بأنه قابل للقسمة الزوجية إلى مالا نهاية ، ولكن عندما يضاف له الفردى فانه يمنع هذه القسمة إلى نصفين متساوين . ولكن من الواضح أن من الاعداد الزوجية ما ينقسم إلى انصاف فردية مثل ٦ و ١٠ والتفسير الذى يمكن أن يكون أوضح يرجع إلى اريستكسينوس الذى يقول أنه فى حين ينقسم الزوجى إلى نصفين متساوين يبقى عند قسمة الفردى طرف ثالث . وتفسير ذلك عند القدماء ، أن هناك فراغ يستمر موجودا بين شطرى العدد الزوجى وهذا من قبيل النقص وعدم الاكمال ، فى حين يبقى ما يشبه النقطه أو طرف ثالث يحدد هذا الفراغ عند قسمة العدد الفردى .
cf. Burnet. E. g. P. p 288

(2) J.E. Raven. Pythagoreans and Eleatics. Cambridge 1949.

٥ —	المذكر	المؤنث
٦ —	الثابت	المتحرك
٧ —	المستقيم	المنحنى
٨ —	النور	الظلمة
٩ —	الخير	الشر
١٠ —	المربع	المستطيل

وعلى الرغم من أن الطرف الأيمن من هذه الاضداد لايسبق الطرف الآخر ولا يفوقه فى الخلود الا أنه يسمو دائما عليه من حيث القيمة والوجود والحقيقة . ذلك لأن الحد هو الذى يعين صورة الموجود وحقيقته التى كانت فى أصل لا معينة .

ويتفق هذا التفسير الثانى لأسس الفلسفة الفيثاغورية ونظريتهم البيولوجية فى الطبيعة اذ نسب لهم أرسطو نظرية تفترض وجود هواء أو بخار مظلم لا نهائى خارج العالم ويستنشق العالم من هذا الهواء فيحيا به وينمو .(١) .

وقد فسر كورنفورد Cornford هذه النظرية البيولوجية عند الفيثاغوريين بأنهم قد افترضوا وجود نواة حية أو بذرة حية Sperma تنمو باستنشاق الهواء اللامحدود ، وتكون أشبه ببذر الذكر يخصب بالمادة المؤنثة وشبهها أيضا بمبدأ النور أو الحرارة تحيطه الظلمة والبرودة .(٢)

وبناء على ذلك ذهب كورنفورد الى أن الفيثاغوريين قالوا بفلسفة موحدة شأن سابقيهم من الفلاسفة الطبيعين لأنهم افترضوا أن الأصل هو الموناد الأولية التى تعلو على الزوجى والفردى وكل المتقابلات فهى ليست ناتجة عن التقاء الاضداد بل سابقة عليها ومنها اشتقت كل الموجودات الاخرى .

---

(1) Arist., Phys., D, 6, 213b 22.

(2) Cornford, Plato and Parmenides introduction p. 19-20.

لكن التفسير الثانى الذى يمكن استخلاصه من رواية أرسطو ومن نقد بارمنيدس لتفرقة الفيثاغوريين بين عالم الوجود وعالم اللاوجود كما ذهب رافن Raven يفضى الى القول بأن الموناد ناتجة عن ثنائية المبادىء عند الفيثاغوريين ، وأنهم بهذه الثنائية قد تميزوا عن الفلسفات الايونية الموحدة واستلهموا روح الزراد شتية الشرقية التى كانت تقول بمبدأى الخير والشر أو النور والظلمة .

تلك هى مبادىء العدد التى تكون الواحد أو الموناد ، أما باقى الأعداد فهى تصدر كلها عن الواحد أو ترتد الى الواحد ، حيث أنه لا توجد الا اثنين واحدة وثلاثة واحدة وعشرة واحدة الى آخره . فكل الأعداد اذن تشارك فى الواحد أو فى الموناد الأولى .

وكما تتسلسل الأعداد عن الواحد تتكون الأجسام الفيزيقية من الأعداد . ولكن كيف فسر الفيثاغوريون اشتقاق العالم الطبيعى من هذه الأعداد ؟ .

يمكن هنا الرجوع إلى نص نقله ديوجين لايرس عن الاسكندر بولهستور [١] الذى كتب فى القرن الأول قبل الميلاد يقول فيه «إن مبدأ كل الأشياء هو الموناد ، نشأ عن الدياد أو الثانى اللامحدود ومنها صدرت الأعداد ومن الأعداد النقاط ومن النقاط الخطوط ومن الخطوط السطوح ومن السطوح الأجسام ومن الأجسام ، الأجسام المحسوسة وعناصرها الأربعة النار والماء والأرض والهواء ، وجميعها فى تغير وتحول ومنها تنشأ العالم الحى الكروى الذى يحوى الأرض فى مركزه .

ويتضح من هذا النص أن الفيثاغوريين لم يكونوا يفرقون بين طبيعة التصورات الرياضية والأجسام الفيزيقية . وذلك لأنهم تصوروا العدد بواسطة

---

(١) Diogene Laence. VIII, 25. Alexander Polyhistor, The Succession of Philosophers. Cf. Cornford. Parmenides two ways of ondnition. Classical quarterly. Vol. XXVII, 1933.

الشكل الهندسي . فالعدد عندهم لم يكن يفيد معنى المجموع الحسابي ، بل الشكل أو الحجم ، فالواحد كان يقابله النقطة ، أي كان للنقطة حجم في نظريتهم ولأنهم لم يكونوا قد اكتشفوا الصفر بعد والاثنين يقابلها الخطة والثلاثة المثلث والأربعة الجسم الهرمي .

• = ١ ، • ——— • = ٢ ، △ = ٣ ،

كذلك نجد أن الأعداد قد فسرت بأنها حدود تحدد فراغاً لا محدودا ، فالعدد بهذا الوصف علة تفسر حقيقة الأشياء وتحدها كما تحد النقاط الشكل الهندسي . وقد ظلت هذه الفكرة أساساً لنظريتهم في (العدد — الذرة) عند الجيل الثاني من الفيثاغوريين ، وهم الذين تداركوا نقد الايلية لفكرة صدور العالم عن الواحد وتكوين الواحد من زوج من الاضداد ، لذلك قالوا بما قال به معاصروهم اللاحقون على الفلسفة الايلية بوجود كثرة أصلية تتمثل في نقاط أو ذرات لا محدودة العدد وغير منقسمة ، تتحرك في امتداد هندسي لانهائي يمكن أن ينقسم وفقاً لرأى الأيليين إلى ما لانهاية واعتبرت النقاط والخطوط والسطوح حدودا مكونة من عدد من النقاط التي لا تنقسم والتي يمكن بواسطتها تعيين كل الموجودات ، لأن أي موجود سواء كان محسوساً فزيقياً أو شكلا هندسياً يمكن تعريفه بواسطة عدد النقاط المطلوبة لتحديده . أما الامتداد اللامحدود فهو مقابل المادة التي تنقسم إلى ما لانهاية. وبهذا التفسير حافظت الفيثاغورية المتأخرة على أسس نظريتها المبكرة في ثنائية مبادىء الوجود التي هي مبدأ الحد ومبدأ اللامحدود(١) .

وقدم الفيثاغوريون تفسيرات عددية للموجودات الحسية والعقلية على السواء حتى اتصفت الفيثاغورية المتأخرة بنوع من الرمزية العددية ، فقد

---

(1) Reven, ibid., p. 111.

رمزوا مثلا للوقت المناسب Kairos بالعدد سبعة الذى يقابل أيام الأسبوع السبعة ، وللعدالة بالعدد أربعة وللزواج بالعدد ثلاثة . ورمزوا للعقل بالواحد لأنه ثابت وللظن باثنين لأنه تردد بين طرفين ، ووضع أوريتوس رقما للحصان ورقماً للإنسان وحدد أيضاً أرقاماً للعناصر الأربعة . أما العدد عشرة فقد كان له منذ البداية وضعاً مقدساً فاعتبروا مثلث العشرة The tetractys of the Decad أعظم الأشكال الهندسية وكانوا يقسمون به لأنه يضم الأعداد كلها ، وبالتالى طبيعة الكون فهو مكون من مجموع الأعداد الأربعة الأولية وهى :

١ + ٢ + ٣ + ٤ :

.

. .

. . .

. . . .

وعدا مثلث العشرة كانت لهم نظريات فى الهندسة من أهمها نظرية فيثاغورس فى أن مربع وتر المثلث القائم الزاوية يساوى مجموع مربع الضلعين الآخرين .

وقد استخدم الفيثاغوريون الرياضة فى تفسيرهم للموسيقى واستخرجوا النسب الحسابية بين الأصوات المختلفة فى السلم الموسيقى أو فى الأوكتاف Octave وحددوها بالنسبة ٦ : ٨ : ٩ : ١٢ وانتهوا إلى أن الائتلاف الموسيقى أو الهارمونى مصدره وجود وسط رياضى بين نوعين من النغم [١] . ولعل فكرة الفيثاغوريين فى الائتلاف الذى يتوج صراع الأضداد واندماجها فى وحدة فكرة ترجع إلى هرقليطس وربما كانت فكرة مستوحاة من واقعهم الاجتماعى الذى عاشوا فيه منذ تأسيس مدرستهم . فقد احتد الصراع بين طبقتين متطرفتين فى المجتمع اليونانى ، طبقة الارستقراطية قوامها كبار الملاك الزراعيين وطبقة المعدمين الذين استرقهم الدبون ، وكانت الديمقراطية

---

(١) د . أحمد فؤاد الاهوانى ، فجر الفلسفة اليونانية ص ٨٥ إلى ص ٨٧ .

المعتدلة التى عمادها أغنياء التجار والملاحون تقوم بدور الوساطة التى تنهى هذا الصراع وتفرض نوعاً من التوازن والائتلاف فى الحياة الاجتماعية .

ولم يكن مبدأ الائتلاف الذى أخذت به الفلسفة الفيثاغورية بغريب عن الروح اليونانية . فها هى أثينا فى القرن الخامس ق.م. حين بلغت أوج حضارتها تقدم أوضح مثال لتطبيق هذا المعيار ، فدستورها المعتدل الذى وضع أسسه صولون ودعمه بريكليز قد عبر عن معانى الاعتدال والتوسط إن قورن بالدساتير السياسية المتطرفة فى المدن الأخرى ، وآلهتها التى تولت حمايتها كما تمثل لنا فى تمثالها الرابض على تل الاكروبوليس فى معبد البارثينون ينم عن الاعتدال والتناسب والائتلاف ولا يميل إلى أى تطرف أو خروج عن الحد الوسط كذلك الطراز المعيارى الذى شيدت على أساسه معابدها يجمع فى اعتدال بين الطراز الكورنثى المتطرف فى التزويق والطراز الدورى المسرف فى البساطة .

أما فن النحت عند فيدياس وبوليكليتوس وميرون فانه لا يخرج أيضاً عند تصويره للانسان على هذه النسب والقواعد التى يفرضها هذا المعيار الرياضى للجمال عند فيثاغورس .

وقد امتدت فكرة الفيثاغوريين فى الائتلاف إلى الطب وإلى نظريتهم فى النفس عند المتأخرين منهم . فقد تأثر القمايون Alcmeon الطبيب بالفلسفة الفيثاغورية ، وفسر الحالة السوية للجسم الإنسانى بأنها حالة اتزان isonomia أو ائتلاف بين العناصر المتضادة فى الجسم أما المرض فهو تغلب أحد الأضداد أو اختلال هذا الاتزان والعلاج يتلخص عنده فى محاولة إعادة الحالة السوية .

وقد أخذ بهذه النظرية أيضاً العلماء الفيثاغوريون الذين اهتموا بدراسة الطب وعلى رأسهم فيلولاوس واستندت نظريتهم الطبية على ملاحظاتهم للجسم الإنسانى وفسروا هذه الملاحظات على ضوء نظريتهم العامة فى التناسب والائتلاف . فافترضوا أن هناك نارا مركزية فى الجسم الإنسانى . يخفف شدتها تنفس الهواء البارد ومن ثم فان أى اختلال فى عملية التبريد هذه يحدث اختلالا فى الدم والأمزجة ويسبب المرض .

وقد ترتب على هذه التفسيرات الطبية للصحة والمرض نظرية جديدة فى النفس ، هى نظرية تختلف فى طابعها العلمى التجريبى عن نظرية فيثاغورس القديمة التى كانت ترى فى النفس حقيقة إلهية مستقلة عن الجسد كل الاستقلال بل تعد وجودها فيه بمثابة سجن تحاول الخلاص منه . ويذكر افلاطون هذه النظرية فى محاورة فيدون[١] وينسبها إلى سمياس الطبيى تلميذ فيلولاوس . ومؤدى هذه النظرية أن النفس أشبه بنغم القيثارة ، لأن الجسم بمثابة القيثارة فيه من الحرارة والبرودة ما فى أوتار القيثارة من غليظ ورفيع الأصوات ومن توازن هذه الأضداد يحدث النغم فان اختل التوازن بينها تلاشى النغم وأصاب النفس الموت حتى قبل أن يبلى الجسد .

وأخيراً يمكن أن نجد للفيثاغوريين عدا هذه النظريات فى الحساب والهندسة والموسيقى والطب نظريات لا تقل جدة وإصالة فى علم الفلك . فمن نظرياتهم فى الفلك نظريتهم فى كروية الأرض ، وفى أن الأرض وباقى الكواكب تدور حول نار مركزية أطلقوا عليها أسماء رمزية مختلفة مثل أم الآلهة أو بيت زيوس وحول هذه النار المركزية تدور الأجرام السماوية العشرة وأعلاها سماء الثوابت تدور من الشرق إلى الغرب ومن تحتها الكوزموس تدور فيه السيارات الخمس والشمس والقمر ثم الأورانوس وهو السماء التى تحت القمر وهى تحيط بالأرض ، ثم الأرض يليها جرم لانراه لأنه يواجه الجزء الذى لا نعيش عليه وقد سموه بمقابل الأرض « الانتيختون Antichthon » وبهذا تم الأجرام العشرة التى تدور حول النار المركزية .

كذلك نرى كيف كان لهؤلاء الفيثاغوريين أعظم الأثر فى تاريخ الفلسفة اليونانية فيما بعد . فباعتراف الفلاسفة اليونان أنفسهم يكاد أغلبهم يذكر أثر الفيثاغوريين عليه سواء كان هذا التأثير إيجابياً كما نجد عند انبادوقليس وسقراط وأفلاطون أو سلبياً كما يظهر عند الايليين والسفسطائيين وأرسطو .

---

(١) Plat. Phéd., 86 d.

الفصل الخامس

الفلسفة الايلية

يذكر أفلاطون المدرسة الإيلية فى محاورة السفسطائى[1] تلك المدرسة التى سميت باسم مدينة إيليا أو Velia — Elée فى جنوب إيطاليا وقد نعمت هذه المدينة بثراء وافر وترف جذب إليها أعظم مفكرى القرن الخامس ومن أهمهم كسينوفان الشاعر الفيلسوف المتجول .

والمعروف من شخصيات هذه المدرسة بارمنيدس الايلى وزينون الايلى وميليسوس الساموسى وهم الذين بقيت لهم كتابات . غير أن قلة المعروفين من المدرسة الايلية لا يقلل من أهمية هذه الفلسفة التى انتشرت فى بلاد اليونان وكثيرا ما ينسب إلى هذه الأسماء كسينوفان من كلوفون وجورجياس الليونتينى الخطيب السفسطائى المعروف .

غير أن نسبة هذه المدرسة إلى كسينوفان تتعرض لكثير من النقد ، فأهم رواية تستند عليها هذه النسبة هى التى ترجع إلى أفلاطون إذ وصفهم بأنهم أنصار الكل[2] وأن كسينوفان هو رئيسهم ، ولكن يضعف هذه الرواية ما جرى عليه أفلاطون من نسبة المدارس الفلسفية إلى أحد الشعراء ، فهو ينسب كذلك فلسفة هرقليطس إلى هوميروس فى محاورة تتياتوس[3] ، أما الرواية الأخرى فترجع إلى أرسطو[4] الذى يذكر أن بارمنيدس قد تتلمذ على كسينوفان . غير أن هذا الكلام لا يكفى لنسبة المدرسة إلى كسينوفان . فأرسطو نفسه يقول إن كسينوفان لم يفسر شيئاً بوضوح . فضلا عن أن المعروف عن حياة كسينوفان أنه لم يستقر فى مكان ما حتى تنسب له مدرسة وإنما عاش معظم حياته متجولا من بلد إلى آخر فهو يقول وقد بلغ الثانية والتسعين من عمره « لقد مضى على ستون عاماً وأنا انتقل من بلد إلى آخر[5] »

(1) Plat., Sophist., 242.
(2) Plat., Ibid.
(3) Plat., Theet., 179c.
(4) Arist., Met., A. 5. 986b.
(5) Diog. Laerce., IX. 18-19

كما أن الرجوع إلى ما خلفه من كتابات لا يفيد فى وضع نظرية متسقة للوجود ولا توجد بها أى إشارات لنقد الايلية لنظريات الفيثاغوريين فى المكان وهو نقد كان له أهميته البالغة بين موضوعات فلسفتهم فهو لم يعن مثلا بالمشكلات الخاصة باتصال المكان أو بانقسامه بقدر ما انصب اهتمامه على المسائل الأخلاقية والدينية .

فما يروى عنه أنه قال إن الناس يتصورون الآلهة على شاكلتهم ، فالتراقيون يتصورونهم شقر البشرة زرق العيون والأحباش يتصورونهم سود البشرة ، ولو فكر البقر لتصور الآلهة على شكله . أما الرأى الذى يلحق جورجياس السفسطائى بهذه المدرسة فلا يلقى تأييدا من أكثر الباحثين ، فقد كان جورجياس من أعظم مؤسسى حركة السفسطائيين فى الفلسفة . وقد كان عنايته موجهة للخطابة ورفض الاتجاهات التقليدية التى تفترض وجود الحقائق الميتافيزيقية ورأى أى جمال الأسلوب الخطابى لا يعتمد على أى اتصال بأى حقيقة ميتافيزيقية وإنما يعتمد فقط على قدرة اقناع السامع .

وعندما تعرض جورجياس لمشكلة الوجود فقد شك فى كل شىء وأنكر الوجود واللاوجود على السواء وهذا ما لم تنكره الايليه التى كانت فلسفة ميتافيزيقية تقول بنوع من الوجود العقلانى .

وعلى ذلك يمكن لنا أن نعد بارمنيدس مؤسس هذه المدرسة كما نعد ميلسوس الساموسى آخر أقطاب هذه المدرسة وليس جورجياس الخطيب السفسطائى(١) .

(أ) بارمنيدس

وترجع أهمية بارمنيدس فى الفلسفة اليونانية إلى أنه صاحب ثالث اتجاهات ثلاثة رئيسية قبل سقراط ، الأول تمثله الملطية الطبيعية ، والثانى تمثله الفيثاغورية الرياضية ، أما بارمنيدس فهو مؤسس الميتافيزيقا والمنطق . فقد استطاع بارمنيدس وزينون من بعده أن يستخرجا من الفكر وحده

(1) Zaphiropolo, L'école Eleate, Paris 1959, pp. 22-48.

حقيقة الوجود ، فما دمنا نفكر فى شىء فهو الوجود أما اللاوجود فلا يمكن أن يكون موضوعاً لتفكيرنا . وكذلك وقف بارمنيدس موقفاً معارضاً لكل الفلسفات السابقة أو المعاصرة له ، واحتل الجانب النقدى من فلسفته المحل الأول ، إذ لم يكن معاصره هرقليطس هو وحده هدفاً لنقده ، بل تعرضت الفلسفة الفيثاغورية والفلسفة الملطية على السواء لذلك النقد الشامل .

فكل هذه الفلسفات قد حاولت تفسير الوجود الطبيعى واستخدمت الفروض العقلية لتفسير الظواهر المحسوسة المشاهدة فى التجربة أما عند بارمنيدس فان تفسير الوجود الطبيعى لم يعد يحتمل دراسة لأنه عالم الزيف والخداع أما التصور العقلى للوجود فهو وحده موضوع التفكير ، وقد شعر بارمنيدس بهذا الاختلاف البين بينه وبين سابقيه جميعاً ، وذكر ذلك فى قصيدته إذ تقول له الآلهة :

« وإذا بلغت هذا الموضع فانى أقفل باب الكلام الصادق Logos والفكر المتعلق بالحق وعليك من الآن فصاعدا أن تتعلم آراء البشر مصغياً إلى التسلسل الخادع لألفاظى[1] » . ولا يذكر بارمنيدس من هم هؤلا الناس الذين سيسوق آراءهم الخادعة مما يدل على أنه قد تناول أكثر الآراء الجارية بين الناس والسائدة عند الجميع فيما يتعلق بتفسير الطبيعة .

ويلخص بارمنيدس القضية الأولية التى بنى عليها مذهبه فى الميتافزيقا بقوله : « فلم يبق لنا إلا طريق واحد نتحدث عنه وهو أن الوجود موجود وفى هذا الطريق علامات كثيرة تدل على أن الوجود لايكون ولا يفسد لأنه كل ووحيد التركيب لا يتحرك ولا نهاية له ، وأنه لم يكن ولن يكون الآن مجتمع واحد متصل ، فأى أصل لهذا الوجود تريد أن تبحث عنه ؟ وكيف ومن أى أصل نشأ[2] ؟ » .

تلك هى القضية الأولى التى سلم بها بارمنيدس ثم أطلق لعقله العنان لينطلق من عقاله فى حرية لا يعوقها قيد من قيود الحس أو التجربة الحسية .

---

(١) شذرة ٨ ، فجر الفلسفة اليونانية ص ٣٣

(٢) شذرة ٨ ، المرجع نفسه

« الوجود موجود — .... » وعلى ذلك ، فلا مكان للحديث عن صدور الوجود عن وجود آخر أي ليس في تصور الوجود نشأة أو تولدا generation وإلا فمن أين نشأ ؟ إن قلنا نشأ من اللاوجود كان هذا مستحيلا لأن اللاوجود غير موجود ، وإذن فلا بد أن الوجود كان دائماً وهو مستمر دائماً في الوجود . وكذلك رجع بارمنيدس إلى مبدأ الفلسفة اليونانية أن لا خلق من العدم — وطبقه على تصوره للوجود فانتهى إلى أنه ، لا خلق على الإطلاق . وكانت الفلسفة السابقة تقول بتولد وخلق ينشأ عن أصل وجدته الثيوجونيا في بادىء الأمر في الهاوية Chaos أو في زوج من المبادىء الطبيعية مثل الزمان والأرض، (Chronos, Chthonia) وافترضته الفلسفة الملطية في المادة الأولية ووجدته الفيثاغورية في العدد .

وقد ارتبطت بفكرة نشأة الوجود في الفلسفة السابقة فكرة حياة الوجود ونموه، وكلاهما من مظاهر النزعة الحيوية التي لم يخلو منها الفكر القديم إذ تصوروا العالم كائناً حياً يتغذى ويتنفس وينمو ، فالفلسفة الملطية كانت تفترض وجود مادة لا نهائية تحيط بالعالم ويتغذى بها لكي ينمو وإليها يعود ليفنى فيها ، وكذلك كان الكون في الفلسفة الفيثاغورية ينمو عن وحدة أولى ثم يستنشق الهواء اللانهائي الموجود خارج السماء لينمو .

ولكن بارمنيدس رفض هذه التصورات واستبعدها من تصوره للوجود الذي لم يولد وبالتالي لا ينمو . وقد تأثر انبادوقليس وأفلاطون بنقد بارمنيدس لفكرة تغذى العالم فيتساءل انبادوقليس بخصوص العناصر الأربعة ماذا يمكن أن يزيد العناصر الأربعة ومن أين تأتي ؟ أما أفلاطون فيذكر أن العالم على الرغم من أنه حي إلا أنه لا يستنشق الهواء من الخارج [١] .

على هذا النحو استخدم بارمنيدس المنطق العقلي في نقد كل المذاهب الكوزمولوجية السابقة عليه في القرن السادس ق.م. إذ اعترض على افتراضها وحدة أولى أو زوج من الاضداد الأولية اشتقت منها جميع الكائنات المتعددة .

---

(1) Plat., Tim. 933c., cf. Cornford, Plato and Parmenides, p. 56.

وانتهى بارمنيدس إلى القول بأن الوجود واحد « لا ينقسم لأنه كل متجانس ولا يوجد هنا أو هناك أى شيء يمكن أن يمنعه من التماسك وليس الوجود فى مكان أكثر أو أقل منه فى مكان آخر بل كل شيء مملوء بالوجود ، فهو فى كل مكان متصل لأن الوجود متماسك بما هو موجود »[١] .

ويعترض بارمنيدس على كل محاولة لتفسير اشتقاق الكثرة عن الوحدة . حتى عمليات الجمع والقسمة فى الرياضة يمكن أن تكون محل اعتراض على نحو ما نجده فى محاورة فيدون من أن سقراط قد اشغل نفسه بالتفكير فيها ، إذ يعجب سقراط لهذه العمليات الرياضية التى تذكر دائماً مع العمليات الفيزيقية ، ويصرح بأنه لا يقبل أنه عندما نضيف واحداً إلى واحد يصير المضاف إليه اثنان ، أو أن الاثنين يصيران اثنين لمجرد إضافة واحد إلى واحد لأنهما عندما كانا منفصلين كانا كذلك اثنين . كذلك لا يمكن أيضاً لعملية القسمة أن تجعل الواحد يصير اثنين ذلك لأن القسمة هى ضد الجمع فكيف يحدث أن يصبح ناتج القسمة اثنين مثل الناتج عن عملية الضرب؟[٢] .

ويلاحظ أن هذا التفكير المنطقى فى عمليات الرياضة يشبه نقد زينون الايلى للفيثاغورية التى كانت تحاول تفسير تعدد الموجودات بواسطة التفكير فى العمليات الرياضية . وقد يكون صاحب هذه الاعتراضات هو زينون وقد يكون بارمنيدس نفسه الذى تنكر فلسفته إمكان نشأة الوجود عن اللاوجود ، كما تقول باستحالة إضافة شيء إلى آخر أو قسمة شيء إلى آخر ، لأن الوجود كل متجانس غير قابل للقسمة وهو لا يضعف فى مكان عن آخر لذلك فهو يستبعد أن تكون له صفات المادة الأولية الايونية التى تتباين فى الكثافة فينشأ فيها تخلخل وانقسام وتسمح بحدوث التعدد . ومن جهة أخرى يرفض بارمنيدس وجود الخلاء بين أجزاء الوجود فهو ملاء كامل من جميع الجهات ، إنه مثل الكتلة الكروية « المستديرة المتساوية الأبعاد من المركز لأنها ليست أكبر أو أصغر فى هذا الاتجاه أو ذاك ، ولا يعوقها شيء عن

---

(١) شذرة ٨ ، فجر الفلسفة اليونانية ص ٣٢

(2) Cornford, Parmenides two ways of cognition, pp. 97-111.

بلوغ النقط المتساوية عن المركز وليس الوجود أكثر أو أقل وجودا فى مكان دون آخر بل هو كل لا انفصال فيه .

والخلاصة أن بارمنيدس قد استبعد ظواهر الحياة من فكرة الوجود ، فألغى فكرة نشأة الكون أو ميلاده ، وألغى نموه وحركته وألغى تعدده ، ولم يبق للوجود من الصفات سوى الصفات المنتمية لمقولة الكم ، أما ما يوصف بالكيف كالحار والبارد أو النور والظلام فيقول عنها : « فقد تعود البشر تسمية صورتين ، ويجب أن يمسكوا عن ذكر إحداهما عند الانحراف عن الحق وقد ميزوا من حيث تضادهما فى الصورة واستدلوا عليها بعلامات مختلفة إحداها النار فى السماء والصورة الأخرى تضادهما تماما ، إنها الليل المظلم ، جسم ثقيل كثيف » .

وننتهى من ذلك إلى أن تصور الطبيعة قد تخلى عن مكانه فى فلسفة بارمنيدس إلى فكرة الوجود ، وصار بارمنيدس على حد قول أرسطو أول معارضى المذاهب الطبيعية : Anti-physique

لأن فى الطبيعة تعدداً ، وبارمنيدس يأبى إلا أن يكون الوجود واحداً ، ولم يفطن إلى أن الوجود يقال على أنحاء متعددة ، هى المقولات العشر على حد قول أرسطو عندما كان بصدد الرد عليه ، بل إن التعدد عند أرسطو لا يقتصر على افتراض المقولات العشر ، بل إن كل مقولة بدورها تقال على أنحاء كثيرة ، فيقال للانسان جوهر وللفرس جوهر ، وتقال كيفية للأبيض وللحار وعبارة بارمنيدس كل ما خلا الوجود من وجه فهو لا وجود غير صحيحة لأن ما خلا الوجود من وجه أى من حيث الجوهر مثلا أو من حيث جوهر معين قد يكون وجودا من وجه آخر أى عرضاً أو جوهراً آخر ، وإذن فليس يستلزم أنه لا شىء [1] .

والطبيعة تفترض أيضاً الحركة ، أما بارمنيدس فيرى الوجود ثابتاً لأن الحركة فى نظره تقتضى الانتقال من الوجود إلى اللاوجود أو من اللاوجود

---

(١) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣٥

إلى الوجود ، وليس الأمر كذلك على حد قول أرسطو إذ يصح الانتقال من مرتبة فى الوجود إلى مرتبة أخرى ، مثل انتقال الموجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ، فالتغير قد يكون عند ارسطو انتقالا من وجود إلى وجود آخر وليس انتقالا من وجود إلى لا وجود[1] .

ولقد دون بارمنيدس فلسفته فى قصيدة رمزية ذكر فيها كيف دلته الآلهة على طريق الحق حين فتحت له أبواب السماء وجنبته خداع الحواس ودعته إلى استخدام عقله .

وقد وضح فى هذه القصيدة قصور الحواس عن اكتشاف الحقيقة ووجه النقد لظواهر التعدد والحركة وذلك على النحو التالى :

— يبدأ بالتفرقة بين الوجود واللاوجود .

— يقرر أن الوجود موجود واللاوجود غير موجود .

— يرفض تداخل الوجود واللاوجود وبالتالى ينكر وجود التعددوالحركة

— ينتهى من ذلك إلى أن الوجود أشبه بكرة ملاء لم يخلق ولا يتغير ولا يتعدد ولا يتحرك ويقربه بارمنيدس للأذهان بعدة تشبيهات فهو المطلق التام لا شيء خارج عنه وهو محدود وليس تحديده نقصاً بل كمالا ، لأن اللامحدود فى رأيه وجود ينقصه شيء ما ينبغى أن يكمله ويتممه . أما قوله لا نهاية له فيعنى أنه متصل ببعضه مثل الكرة .

(ب) أتباع بارمنيدس

لمعرفة تاريخ الايلية يمكن الرجوع إلى محاورة أفلاطون بارمنيدس . حيث يظهر سقراط شاباً فى العشرين وبارمنيدس فى الخامسة والستين وزينون فى الأربعين . ومن سن سقراط يمكن تحديد موعد المقابلة حول عام ٤٥٠ ق.م. وهذا التاريخ يجعل مولد بارمنيدس عام ٥١٥ ق.م. أما زينون فهو يصغر بارمنيدس بخمس وعشرين عاماً وينسب له سويداس Suidas كتاب

---

(1) Arist.,Phys., 1, 8.

عنوانه « معارضة الفلاسفة » ويعني بالفلاسفة الفثاغوريين وهم أول من استعملوا اللفظة للإشارة إلى أنفسهم .

وثالث أقطاب المدرسة الايلية هو مليسوس من ساموس ، والواقعة الوحيدة المعروفة عنه أنه كان قائدا من جزيرة ساموس وقهر الأسطول الأثيني عام ٤٤١–٤٤٠ ق.م. ، وأهم ما ينسب له من آراء يتلخص فى أنه تصور الوجود لا نهائيا ، ذلك لأنه رأى أن الوجود لو كان كرة نهائية كما تصوره بارمنيدس وزينون فانه يفترض ألا يوجد وجود فى الخارج .

ويرجع الفضل الأول إلى زينون فى الدفاع عن فلسفة بارمنيدس وتفنيد حجج المعارضين ، ولما كانت حججه تبدأ دائماً بمسلمة تعرف عند الناس بأنها صحيحة فقد اعتبره أرسطو مخترع الجدل [1] . ولأنه اهتم ببيان الأضداد والمتناقضات فى ما يبدو للناس متسقاً فقد سماه أفلاطون بفارس الايلية [2] .

والواقع أن الجدل عنده كان يتلخص فى اختياره للقضية التى يسلم بها الخصم ثم يستنتج منها نتيجتين متناقضتين . فان كان بارمنيدس قد انتهى إلى نظريات تناقض شهادة الحواس فان مهمة زينون لم تعد تتلخص فى مجرد إثبات نظرية بارمنيدس بل فى بيان ما تنطوى عليه نظريات الخصوم من تناقض .

ويتفق أكثر المؤرخين على أن معارضة زينون كانت موجهة إلى أولئك الذين كانوا يقولون بأن الأشياء كثيرة ومعنى الكثرة هنا قد يفسر إما على أنها كثرة الموجودات المحسوسة ، ولكن الكثرة قد تعنى أيضاً الافتراض العلمى الذى يفسر الجسم المحسوس بأنه مكون من عدد من الوحدات أو النقاط التى تحدد الفراغ "a number of discrete units" وقد أخذ الفيثاغوريون بهذا التفسير ، وكان زينون أعظم معارضى الفلسفة الفيثاغورية وهى الفلسفة التى حظيت بالمكانة الأولى فى إيطاليا الجنوبية موطن بارمنيدس وزينون . وتتركز حجج زينون فى القضية التالية :

(1) Arist., Top., I, 1.

(2) Plat., Phaedr 161, Parmenide 128c.

« إذا سلمنا بوجود الكثرة فى الأشياء فانها ستبدو مشابهة لبعضها ومختلفة عن بعضها فى آن واحد ، وستبدو كبيرة وصغيرة ساكنة ومتحركة فى آن واحد . وقد أشار أفلاطون إلى هذه المتناقضات فى محاورة فايدروس [١] ، كما ذكر أرسطو حجج زينون فى تفنيد معقولية الكثرة والحركة[٢] .

أما حجته فى أن الأشياء إذا كانت كثيرة فيترتب على ذلك أن تتشابه صفاتها المحسوسة وألا تتشابه فى آن واحد ، فقد وضحه بالمثال التالى : لو فرضنا حبة من القمح وشوال من القمح قد وقعا على الأرض فان ادراك صوت الحبة عند وقوعها غير موجود أما إذا سقط الشوال فاننا نسمع له صوتاً . ولما كانت الحبة جزءاً من الشوال فاما أن لها صوتاً مثله وإما أن صوت الشوال ليس فى الحقيقة موجودا . وبهذه الحجة يعارض زينون رأى بروتاجوراس فى اعتماد المعرفة على الإدراك الحسى[٣] .

ويتضح من هذا البرهان أن الاعتماد على الإدراك الحسى لا يوصل إلى حقيقة الوجود لأنه سوف ينتهى إلى تناقض إذ ستبدو الأشياء تارة متشابهة وتارة غير متشابهة .

والحجة الثانية ضد الكثرة تتلخص فى أنه لو وجدت الكثرة فان الأشياء ستكون فى نفس الوقت لا متناهية الصغر لا متناهية الكبر فى وقت واحد . ويعتمد هذا البرهان على فكرة المقدار ، فلو كان الوجود متعددا فهو متعدد لأنه وحدات units وهذه الوحدات لا بد أنها لا مقسمة أى صغيرة جدا ، بل متناهية الصغر لا مقدار لها أو هى لاشىء ، أما إذا كان لها مقدار فالمقدار يستلزم مسافة تميزه عن غيره من الوحدات الأخرى ، ولكن هذه المسافة مقدار كذلك تستلزم مسافة غيرها وهكذا إلى ما لا نهاية فيكون الوجود كبيرا كبرا لا متناهياً .

---

(1) Plat., Phaedr, 261.

(2) Arist., Phys. :V, 1, 3 — VI, 2, 9. Met., III, 4.

(3) Arist., Phys., VII 5.

ولما كانت الكثرة تقتضى التمييز بين المكان والشيء الذى يوجد فيه فاننا سوف نسأل فى أى شيء يوجد المكان وهكذا إلى ما لا نهاية . وهذا البرهان تأكيد لانكار بارمنيدس وجود الفراغ .

وهدف زينون من بيان هذه المتناقضات هو إثبات أن الكل واحد وأن هذا الوجود الواحد لا يمكن أن يتجزأ إلى كثرة من الوحدات كما أنه لايوجد فراغ أو مكان يمكن التمييز بينه وبين ما يحويه .

أما حججه ضد الحركة فغايتها أيضاً سلب الحركة عن الوجود الواحد البارمنيدى وكلها تعتمد على إمكانية قسمة المكان إلى ما لا نهاية فى زمن متناه تستلزمه الحركة .

والحجة الأولى تتلخص فى القول بأنك لا تستطيع أن تقطع مسافة من المسافات المكانية لأنك لا يمكن أن تقطع عددا لا نهائيا من النقاط فى زمن نهائى . إذ يجب أولا أن تقطع نصف المسافة ثم نصف النصف وهكذا باستمرار إلى ما لا نهاية (ad infinitum) .

والثانية تعتمد على نفس الفكرة فأخيل أسرع العدائين لا يمكنه أن يلحق بالسلحفاة إن كانت سبقته بأى مقدار من المسافة ، فلكى يلحق بالسلحفاة لابد له أن يقطع المسافة التى تقدمته بها السلحفاة ولكنه لكى يقطع هذه المسافة لابد له أن يقطع منتصف هذه المسافة وهكذا باستمرار إلى مالا نهاية .

والتناقض الثالث الذى ينتهى إليه افتراض وجود الحركة هو المعروف بحجة السهم فلو تصورنا أن سهماً قد انطلق من مكان إلى آخر فانه لن يتحرك لأنه سوف يوجد فى مجموعة من الآنات الزمانية المنفصلة ، وحاله فى كل آن من هذه الآنات هو السكون التام فكيف تنشأ الحركة من مجموع حالات السكون ؟

والحجة الرابعة ضد الحركة تقوم على فكرة أن الشيئين المتساويين فى السرعة يقطعان مسافة متساوية فى نفس الوقت . ولكن لو تصورنا ثلاث مجاميع من الوحدات :

الأولى س ساكنة ، والثانية ب متحركة ، والثالثة ص متحركة .

فإن ب١ لكى تصل إلى س٤ تكون قد مرت فى وقت واحد بالوحدتين س ٣ و س ٤ وكذلك بالوحدات الأربع ص١ ص٢ ص٣ ص٤ ، ومعنى هذا أنها قطعت فى نفس الوقت مسافة كاملة ونصفها وهذه النتيجة تناقض الفكرة الأولى السابق ذكرها .

س٤ س٣ س٢ س١

ب١ ب٢ ب٣ ب٤

ص٤ ص٣ ص٢ ص١

الفصل السادس

أنبادوقليس

وله انبادوقليس بمدينة أجراكاس بجنوب صقلية ، والغالب أنه ولد حول عام ٤٩٠ وتوفى حول ٤٣٠ ق . م . ويروى أرسطو أن انكساجوراس قد ولد قبله ولكنه لم يكتب إلا بعده [١] .

وكان جده المسمى أيضاً أنبادوقليس من أبطال سباق الأولمبياد الواحد والسبعين أى حول عام ٤٩٦ ق . م . وهذا يدل على أنه ولد لأسرة ثرية حيث كان سباق العربات الذى فاز فيه والسفر من صقلية إلى بلاد اليونان أمراً عسيراً على أكثر الناس [٢] .

وقد اعتقد فى نفسه قدرة تفوق الطبيعة بل ادعى الألوهية . وفى ذلك يقول : لقد أتيتكم كاله خالد مبجل من الجميع كما تقتضى طبيعتى ، جئتكم متوجا بأكاليل الغار . . . . ؛ وقد اصطف لتحيتى الرجال والنساء ، وكلما مررت باحدى المدن يتبعنى آلاف من الناس يسألوننى عن طريق الخلاص ، البعض يطالبنى باتيان المعجزات والآخرون ممن يقاسون شتى الأمراض يسألوننى الشفاء [٣] .

ووصفه لنفسه بأنه إله خالد تحرر من الموت إلى الأبد يعنى أنه قد خلص من عجلة الميلاد والتناسخ التى يخضع لها غيره من البشر . بل يذكر أنواع الحياة السابقة التى عاشها نفسه .. أثناء التناسخ فيقول بأنه وجد أولا فى غلام وفتاة وشجرة وطائرة وسمكة أى أنه قد طاف فى أنواع مختلفة من الحياة ، وهذا يؤكد تأثره بالنحلة الأورفية التى تأثر بها الفيثاغوريون الأوائل . بل يرى بعض المؤرخين أنه كان من أتباع المدرسة الفيثاغورية التى اتخذت كروتونا

---

(1) Arist., Met., A. 3. 984a 11.

(2) J. Zafiropulo, Empedocle d'Agrigente, p. 25-26. Paris les belles Lettres. 1953

(3) fr. 112. Purifications. Zafiropulo, ibid., p. 288.

مركزا لها . وقد طاف أنبادوقليس ببلاد اليونان مبشرا برسالته كنبي ، ووزع أملاكه على الشعب ، وقد اشتهر بالخطابة وتتلمذ عليه كثيرون مثل كوراكس Corax وتيزياس Tisias ، وجورجياس Gorgias السفطائي الشهير .

وقد أله الناس بعد موته الذي تحوطه الأساطير ، ويقال إنه بعد اجتماع له مع أصدقائه اختفى تماماً وظهر ضوء في السماء ثم قذف بركان اتنا بنعليه البرنزيين .

أما عن كتاباته ، فقد نسب له المؤرخون عدداً كبيراً من المؤلفات ضاع معظمه ولم يبق سوى شذرات مختلفة من قصيدتين طويلتين إحداهما في طبيعة الأشياء وصل طولها إلى ألفي بيت من الشعر والأخرى في التطهير Katharmoi

وقد وجد المؤرخون مشكلة حاولوا الوصول إلى حل لها بعدما لاحظوه من تعارض واضح بين طابع هاتين القصيدتين ، إذ تسود احداهما النظرة العلمية الخالصة التي تمثل استمرارا للفلسفة الايونية وتسود الثانية الروح الدينية التي تعد استمرارا للصوفية الفيثاغورية .

ولكن على العكس من ذلك يرى البعض أننا لكي نفهم وحدة فكر انبادوقليس . ينبغي أن نبدأ بقصيدته في التطهير ثم نفسر قصيدته في الطبيعة على ضوئها ، فنجد أن هناك نوعا من التوازي بين تفسيره للنفس وأصلها الالهي وبين تفسيره لطبيعة الكون وحقيقته الأصلية الالهية . (١) والواقع أن كلا القصيدتين مكمل للآخر .

نظريته الطبيعية :

لقد بدأ انبادوقليس تفسيره للطبيعة على نحو ما فسر القمايون الفيثاغوري طبيعة الجسم الحي بواسطة زوج من الأضداد المعروفة وهي الحار والبارد والجاف والرطب ، فقال انبادوقليس بالعناصر الأربعة النار والهواء والأرض والماء .

---

(١) F.M. Cornforg,o From Rel. ι Philos. p. 226-242.

والهواء يسميه أثير ، وهو يتصور هذه العناصر تصوراً يخلع عليها صفة الحياة والالوهية ويسميها بأسماء الاله، فزيوس Zeus الساطع رمز للنار، وهيرا Hera حاملة الحياة ترمز للأرض وأيدونيوس Aidoneus رمز للهواء أو الأثير ونستيس Nestis التي فاضت دموعها فتكونت ينابيع الرطوبة للمخلوقات (١) .

وقد أنكر انبادوقليس امكانية تحول هذه العناصر إلى بعضها كما ذهب سابقوه الذين قالوا بمبدأ واحد للموجودات ، بل اكتفى فى تفسيره للموجودات الطبيعية التى تتكون من هذه العناصر بنسب مختلفة بواسطة العمليتين الآليتين الانضمام والانفصال ، ولقد اضطر إلى القول بهذه النظرية ليتلافى نقد الفلسفة الايلية لفكرة خلق شيء جديد لم يكن موجوداً من قبل وهى الفكرة التى تتلخص فى العبارة : لاشيء من العدم ، Ex Nihilo Nihil فافترض كثرة أصلية ولم يقل بوحدة اشتقت منها الكثرة ووصف هذه العناصر بأنها قديمة وخالدة ولذلك فلا يمكن أن نصف أى موجود من موجودات الطبيعة بأنه يخلق أو يفسد بل يقال أن هناك امتزاج وانفصال لما سبق امتزاجه ، يقول:

« ليس هناك خلق Physis لأى موجود من الموجودات الفاسدة كما لا يوجد لها نهاية بالموت ، بل هو مجرد امتزاج Mixture ، لهذه الجذور الأربعة » .

وقد سمى انبادوقليس هذه العناصر الأربعة بالجذور الأربعة Racines, Roots, Rhizomata واعتبرها متساوية فى الألوهية والقيمة والخلود ، وان كان أرسطو قد اعتبره يقدم النار على غيرها من العناصر الأخرى وخاصة عندما يتحدث عن الأحياء (٢) .

أما عن الامتزاج والانفصال فى هذه العناصر الأربعة فهو يحدث بفعل قوتين الهيتين ، الحب الذى يجمع والكراهية التى تفرق .

---

(١) شذرة رقم ٦ . فجر الفلسفة اليونانية ص ١٦٦

(2) Arist., Met. 985a 31. cf. Burnet. E.G.P. p. 228-231.

وهما يتخللان جميع الأشياء ويحركاها ، الأمر الذى يفضى إلى القول بأن انباد وقليس قد كان أول من قال بفكرة نفس كونية هى علة حركة الكون كما سوف يقول أفلاطون فيما بعد . على أن هاتين القوتين يشتركان مع العناصر الاربعة الأخرى فى جميع الصفات فهى فى مستوى الالوهية والخلود والقيمة أى أن المبادىء الالهية عنده ست أربعة جذرية Dieux-racines واثنتان قوى Dieux-forces وتتغلب إحدى القوتين على الأخرى فتسود العالم فى دورات مستمرة هى التى يسميها بالعود الأبدى Le Retour eternel فحين يسود الحب تندمج كل العناصر فى كرة متماسكة يسميها بالكروى Sphairos وتكون أشبه شىء بالواحد البارمنيدى ، أما الكراهية فتتباعد وتتكمش فى أطراف هذه الكرة وهو يمثل عنده الصورة الكاملة للالوهية ويصفه بقوله :

« تتماسك الكرة داخل ثوب الائتلاف Harmonia ، كروية مستديرة مبتهجة بوحدتها الدائرية » (١) .

ولكن تقضى سنة الكون وحكم الزمان والضرورة . التى يرمز لها جميعاً انبادوقليس بفكرة القسم العظيم Le Grand serment, broad Oath أن تتدخل الكراهية لتطالب حقوقها فتقضى على سعادة الكروى وتماسكه ويتصدى لها الحب فتنشأ جميع موجودات هذا العالم ، وعندما تتغلب الكراهية تماما تنفصل العناصر عن بعضها تماما ولا توجد موجودات هذا العالم ولكن تعود الدورة مرة أخرى فيتغلغل الحب ليعود الكروى مرة أخرى وتندمج فيه جميع الأشياء . . .

وكذلك تتوالى على الكون أدوار أربعة ، تسود فى اثنين منهم الحب والكراهية ، أما فى الدورين المتوسطين فتوجد فيهما الكائنات التى توجد وتفنى .

وقدم انبادوقليس تفسيرا لتكوين هذا العالم بواسطة فعل الكراهية ، وكان أول

---

(١) شذرة ٢٧ ص ١٧٠ فجر الفلسفة اليونانية .

العناصر انفصال الهواء الذي أحاط بنصف سطح الكرة الأرضية Hemisphere ثم انفصلت النار وملأت النصف الآخر من سطح الأرض .

غير أن تكتل النار فى قبة السماء أحدث اختلالا فى التوازن تبعته حركة هى سبب تعاقب الليل والنهار وفى الوقت نفسه هى علة لثبات الأرض فى مكانها . ويفسر أرسطو سبب هذا الثبات بتشبيه لكوب من الماء معلق بطرف خيط يدور بسرعة كبيرة فتمنع الحركة السريعة الماء من السقوط . (١)

نظرياته فى علم الحياة :

وقد اشتهر أنبادوقليس بالطب وتوصل فى علم الحياة إلى نظريات تقترب كثيراً من النظريات الحديثة فى تكيف الكائنات الحية والبيئة ونظرية بقاء الأصلح .

فقد افترض أنبادوقليس أن أعضاء الحيوانات قد تكونت بالمصادفة ثم تكونت منها تركيبات غير منتظمة ، فرءوس بغير رقاب ، وأذرع منفصلة لا أكتاف لها ، ثم تكونت من هذه الأعضاء مخلوقات عجيبة ، فرءوس بشر لأجسام ثيران والعكس ، ومخلوقات فيها طبيعة الانثى ممتزجة بطبيعة الذكر ، وهكذا .... إلى أن ظهرت الحيوانات القابلة للبقاء ، وتميزت الأنواع وانفصلت عن بعضها وتحددت بفعل الكراهية التى تغلب على هذا العالم ، ثم ظلت تتناسل على النحو الذى هى موجودة عليه . (٢)

وقد وجه أرسطو نقده لهذه النظرية التى تجعل للمصادفة تأثيراً كبيراً فى تكوين موجودات العالم الطبيعى الذى تظهر فيه الغائية بوضوح . (٣)

واهتم أنبادوقليس بوظائف الأعضاء فى الحيوانات المختلفة ، وقدم نظريات كان لها تأثير كبير فيما بعد خاصة عند أفلاطون .

---

(1) Arist., De Caelo. Br., 284a 24.

(٢) شذرات ٥٧–٦١ ، فجر الفلسفة اليونانية .

(3) Burnet, E.G.P. p. 243. Arist. Phys., B. 8. 198b.

وقد ذهب انبادوقليس إلى أن سطح الجسم تغطيه مسام كثيرة تتقبل اشعاعات تصدر من المحسوسات وعندما تنفذ الاشعاعات إلى الأعضاء الحاسة فانها تلتقي بمادة مشابهة لها في العضو الحاس ، ولهذا فقد عرف عنه قوله أن الشبيه يدرك الشبيه ، وقد اهتم بتفسير الاحساسات المختلفة وخاصة حاسة البصر ، فذهب إلى أن العين تتركب من النار والماء ، ويعزل النار عن الماء غشاء رقيق تنفذ من خلاله النار إلى موضوعات الرؤية كما ينفذ الضوء من المصباح . وقد ذهب إلى أن الدم هو العامل الأساسي في الادراك والمعرفة لأن العناصر الأربعة تكون ممتزجة فيها بنسب متساوية ، ولأنه يصل إلى القلب وهو مركز الاحساس والمعرفة وليس المخ كما ذهب القمايون ومدرسته الطبية .

الفصل السابع

أنكساجوراس

يرجع المؤرخ أبوللودورس Apollodoros أن انكساجوراس قد ولد بين عامى ٤٩٦ و ٥٠٠ ق . م . وأنه عاش حتى سن الثانية والسبعين وتوفى فى نفس العام الذى ولد فيه أفلاطون أى حول عام ٤٢٧ ق . م (١) .

ومدينته الأصلية هى كلازومين Klazomenai ، ولكنه قدم مذهبه الفلسفى فى أثينا فكان أول من أدخل الفلسفة إلى هذه المدينة .

ولقد تتلمذ عليه بريكليز طاغية أثينا فتعلم منه العلم الطبيعى والخطابة على حد قول أفلاطون (٢) لكنه حوكم أثناء حكم بريكليز ووجهت له تهمتى الالحاد والاتصال بالفرس فحكم عليه بالسجن غير أنه خرج وأبعد إلى مدينة لمبساكوس Lampsakos حيث بقى إلى آخر حياته يبحث فى الفلسفة الطبيعية ويعلم فى المدرسة التى أنشأها .

أما عن اتهامه بالالحاد فيروى أفلاطون أنه قال ان الشمس حجر ملتهب وأن القمر قد انفصل عن الأرض أما عن اتهامه فى الاتصال بالفرس فيثبت من أنه كان يعمل بجيش الفرس لأن مدينة كلازومين وقعت تحت سيطرتهم . وقد ألف انكسا جوراس كتابا واحداً فى الطبيعة بقيت منه شذرات وكان يباع فى أثينا بدراخمة واحدة .

مذهبه فى الطبيعة :

حاول انكساجوراس أن يوفق بين مبادىء بارمنيدس العقلية وبين الواقع المحسوس فبحث عن تفسير للظواهر المحسوسة لا يؤدى إلى القول بأن الوجود ينشأ عن اللاوجود متبعا فى ذلك قول انبادوقليس ليس فى الطبيعة تولدا

(1) J. Burnet, E.G.P. p. 251.

(2) Plat, Phaedrus 270q.

لما لم يكن موجودا من قبل ولا فناء لما هو كائن ، وإنما مجرد انضمام وانفصال لما هو موجود . »

فأى جسم مادى فى الطبيعة إذا جزء إلى أجزاء لا متناهية يظل دائماً محتفظاً بنفس مادته ، فالشعرة مثلا إذا قسمت جزئين يظلان من الشعر أيضاً وإذا استمرت القسمة إلى مالا نهاية فان جميع الأجزاء تظل دائما من الشعر . ومعنى هذا أننا لن نصل إلى نقطة معينة تنقسم الشعرة فيها إلى أجزاء من الماء والهواء والتراب والنار كما قال انباد وقليس . وهذا هو معنى قوله « كيف ينشأ الشعر مما ليس شعراً أو اللحم مما ليس لحماً ؟ » (١)

وقد رأى انكساجوراس أن نظرية انبادوقليس فى العناصر الأربعة لا تصلح مبادىء لأنها لا تفسر الكيفيات المختلفة اللامتناهية فى الأشياء . وذهب إلى أن أى جسم مادى يتركب من أجزاء متشابهة لا تختلف من بعضها مهما استمرت القسمة إلى مالا نهاية .

ولكن على الرغم من امكانية القسمة اللانهائية فى الأجسام يفترض انكساجوراس وجود أجزاء فى غاية الصغر لا يمكن أن تنقسم إلى أجزاء أصغر وهى أشبه بالذرات ويسميها بالبذور ، وتحتوى هذه البذور على جميع الكيفيات الممكنة وهى لا متناهية الصغر لا متناهية العدد وغير مدركة بالاحساس بل تتصور بالعقل فقط .

وقد سماها أرسطو بالمتشابهات لأنها تتساوى من حيث احتوائها على جميع الكيفيات لذلك يقول انكساجوراس أن فى كل شىء جزء من كل شىء . »

ولكن على الرغم من أن فى كل شىء جزء من كل شىء إلا أن الأشياء تتميز عن بعضها بحسب تغلب بعض الكيفيات فى الجزيئات المتشابهة ، يقول :

« كل شىء من الأشياء يشبه وكان يشبه تلك الأشياء التى يحتويها أكثر من غيرها »(٢) وقد كانت البذور فى البداية مختلطة ببعضها فى مزيج أولى أطلق

---

(١) شذرة ١٠ ص ١٩٤ فجر الفلسفة اليونانية .

(٢) شذرة ١٢ ص ١٩٥ نفس المرجع .

عليه انكساجوراس اسم « بانسبرميا » وهو لا نهائى أشبه بالهواء عندانكسيمنيس ولا شىء يحمله ولا شىء خارجه .

ولكى يتحرك هذا المزيج يحتاج إلى قوة محركة هى عند انكساجوراس قوة عاقلة وليست وجدانية كالحب والكراهية ، هى العقل .

« والعقل يدرك جميع الأشياء التى امتزجت وانفصلت وانقسمت ، والعقل هو الذى بث النظام فى جميع الأشياء التى كانت والتى توجد الآن والتى سوف تكون ، وكذلك هذه الحركة التى تدور بمقتضاها الشمس والقمر والنجوم والهواء والأثير المنفصلين عنها . »(١)

وأحدث العقل فى هذا المزيج حركة دائرية أخذت تتسع وتنتشر فتميزت الأشياء عن بعضها غير أن هذا العقل ليس خالصاً تماماً من المادة مثله مثل لوغوس هرقليطس ، هو مادة لطيفة جداً ، ولذلك فهو يؤثر فى المزيج بحركة آلية ، بواسطتها ينفصل الحار والجاف إلى الخارج . أما الرطب والبارد فيتجهان إلى المركز ، وقد فرق انكساجوراس بين الهواء وبين الأثير الملتهب ، وفسر تكوين السحب بأنها تتكون من الهواء ومنها تصدر المياه ثم بالتكثيف توجد الأرض ومن الأرض تتكون الأجرام السماوية .

ويمكن أن نلاحظ أن العناصر الأربعة لم تعد عنده مبادىء أولية بل أمزجة من المبادىء تدخل كواسطة فى تكوين الظواهر الطبيعية .

ويصف انكساجوراس العقل بأنه أثار الحركة فى المزيج وميز بين الأشياء ولكنه انفصل بعد ذلك عن جميع الأشياء التى تحركت . لأنه غير ممتزج بغيره ومكتف بذاته ، ولم يرض أرسطو عن هذا العقل الذى تحدث عنه انكساجوراس فوصفه بأنه أشبه بالة الآلة Deux ex machina(٢) فتأثيره آلى ولا يفسر الغائية المشاهدة فى الطبيعة ، فهو أشبه بالآلهة التى تظهر فجأة على المسرح لتحل المشكلة فى المسرحية اليونانية .

---

(١) شذرة ١٢ نفس المرجع .

(2) Arist., Met., A. 4, 984a 18.

ويتفق معه فى هذا النقد أفلاطون الذى جعل سقراط يغتبط فى محاورة فيذون بهذا العقل ولكن رجاءه فيه ما لبث أن خاب بعدما ظهر له أن انكساجوراس يفسر كل شىء بواسطة العلل المادية(١). ولقد أكد بلوتارخ هذا المنهج العلمى التجريبى عند انكساجوراس حين روى عنه رواية مشهورة تتلخص فى أنه قد أحضر لبريكليز جدى ليس له سوى قرن واحد فى رأسه ورأى أحد العرافين أنها اشارة انتصار حزب بريكليز وانفراده بالحكم أما انكساجوراس فقد فسر هذه الظاهرة بشذوذ فى تكوين مخ الجدى. ولقد أثار انكساجوراس دهشة مواطنيه عند تفسيره للنيزك الذى وقع فى ايجوس بوتاموس بأنها ظاهرة جوية لا تترتب عليها أى تنبوءات غيبية، ولعله استند على هذه الظاهرة عندما قال إن الشمس حجر ملتهب.

(1) Plat. Phed. 97b.

الفصل الثامن

الفلسفة الذرية Atomistes

يعد لوقيبوس Leukippos الملطى أول من قال بفرض الذرة فى اليونان ، وقد هاجر إلى مدينة ايليا وتأثر بفلسفة بارمنيدس واتباعه ، لكن بقيت فلسفته على الرغم من ذلك بعيدة جدا عن التأثر بالنزعة الصوفية التى تميز الفلسفة الإيطالية ، وكان تأثرها بالطابع العلمى للفلسفة الأيونية أوضح .

ويذكر له كتاب كان عنوانه نظام العالم الأكبر ولكنه فقد . ولما كانت المعلومات الخاصة بلوقيبوس ناقصة فقد عرفت نظرية الذرة مفصلة عند لاحقه دمقريطس Democritus (٤٦٠ — ٣٦٠ ق . م) الذى يعد من أكثر القدماء اتساعاً فى ثقافته وإلمامه بعلوم عصره وكان مواطناً لمدينة ابديرا الواقعة فى اقليم تراقيا .

وقد بذل دمقريطس جميع ثروته على رحلاته الكثيرة من أجل المعرفة والعلم ، فوصل إلى الهند وزار مصر ، ويقول إنه حين وفد إلى أثينا لم يعرفه فيها أحد ، فرجع إلى مدينته التى كرمته وعاش فيها ما يقرب من مائة عام وعرف عنه ميله للسخرية ومزاجه المرح .

وقد تأثر أفلاطون ببعض آراء دمقريطس فى محاورته تيماوس غير أنه لم يذكر اسمه على الاطلاق ، أما أرسطو فلم يكن يذكره إلا بغرض النقد، وقد فقد أغلب مؤلفات دمقريطس ولم يبق منها إلا مقتطفات يدور أكثرها حول الأخلاق .

النظرية الطبيعية :

أخذ لوقيبوس مما تظهره التجربة الحسية من وجود ذرات صغيرة متعلقة بالهواء ، ومن أن الضوء ينفذ من خلال الزجاج ، وأن الماء وبعض السوائل تنفذ من الطوب ، وأخذ من جهة أخرى بمنطق الايليين ، بأن الوجود لاينشأ

عن اللا وجود كما أن الوجود لا يمكن أن يصير إلى اللاوجود ، وانتهى من كل ذلك إلى افتراض أن الوجود ليس واحداً كما قال بارمنيدس بل منقسما إلى ذرات لا نهائية العدد لها جميع خصائص الوجود البارمنيدى من حيث الصلابة والخلود ، ولكنها تنفصل عن بعضها وتتحرك فى خلاء ، وتجمعها يحدث كون الظواهر المشاهدة وانفصالها يحدث فسادها .

وقد اتفق معه دمقريطس فى هذه الآراء وعبر عن هذه النظرية بقوله إن الحقيقة تنقسم إلى ما يسميه بالوجود يعنى الذرات واللاوجود أو الخلاء .

أما عن صفات الذرات فتعرف من تسميتها باللامنقسمات Atoms indivisibles . أى أنها أجسام صلبة جميعها من جوهر واحد ولا يصيبها أى تغير كيفى وهى أيضاً فى غاية الصغر بحيث أنها لا ترى بالعين المجردة . وعدد هذه الذرات لا محدود ، وكذلك الخلاء الذى تتحرك فيه لا نهائى . وعدا صلابتها التى لا يمكن معها الانقسام يصفها دمقريطس بخصائص أخرى هندسية إذ يمكن تحديدها من ثلاث جهات هى الشكل ، figure ، فمنها المثلث والمربع والكروى وتختلف فى الشكل كاختلاف الحروف A و N مثلا . وتختلف عن بعضها من حيث الوضع position مثل H و ⵌ ، كما تختلف ترتيبها أيضاً ، مثل AN و NA وتتحرك هذه الذرات حركة مستمرة فى جميع الاتجاهات . أى ليس لها اتجاه واحد ولا تسقط إلى أسفل ، وهذا هو معنى وصف دمقريطس لها بأنها ليس لها وزن .

وكانت الذرات منتشرة فى الخلاء اللانهائى منذ البداية ثم ولدت عوالم لانهاية لها بواسطة حركة الدوامة Tourbillon فتجمعت الذرات المتشابهة ببعضها وتكونت الموجودات فى هذه العوالم .

وقد استبعد دمقريطس ، كل المحركات التى افترضها غيره من الفلاسفة مثل انبادوقليس وانكساجوراس ، ووصف دمقريطس هذه الذرات بأنها تتحرك بذاتها حركة تلقائية ، ولما كان أرسطو لا يرضى عن فكرة هذه الحركة التلقائية لأن دمقريطس لم يحدد لها اتجاها أو غاية فقد وصفها بأنها حركة تسير بالمصادفة ، لكن الشذرة الوحيدة التى بقيت من لوقيبوس فيها

استبعاد واضح للمصادفة ، حيث يقول لوقيبوس فى هذه الشذرة التى تمثل أيضاً رأى دمقريطس : « لاشىء يحدث للاشىء ، ولكن يصدر كل شىء عن سبب وبالضرورة . »

ومعنى الضرورة هنا يفيد الارتباط الضرورى أو الحتمية الطبيعية مما يقترب من فكرة القانون الطبيعى ، وكذلك نجد أن الذرات قد اقتربت من فكرة المادة الأولية التى افترضتها الفلسفة الملطية ، وأصبحت الذرات أيضاً تفيد معنى الطبيعــة . أى مبدأ الموجودات ، ولذلك يذكر سمبلقيوس أن دمقريطس قد سمى الذرات بالطبيعة (١) .

وقدم دمقريطس نظريات فى تفسير الكون ووصف الأرض بأنها تشبه جسما اسطوانياً يحيطه غشاء أرق يكون السماء ، وقال بعدد لا نهائى من العوالم الأخرى تسكنها أحياء مختلفة الأشكال ، لأن ذرات النفس أدق أنواع الذرات ، وتشبه النار وتسرى فى جميع الموجودات ، ولكنه لم يقل بوجود عناية إلهية بل كل شىء يسير بحتمية القانون الطبيعى .

وقد اتسعت معرفة دمقريطس بعلوم عصره وقدم نظريات فى تفسير الآثار الجوية المختلفة وعن الأحياء والنباتات المختلفة .

نظرية المعرفة :

كان انبادوقليس هو أول من وضع نظرية فى الاحساس فقــال بأن الاحساس ينتج من أن العنصر فى الشىء المدرك يرسل اشعاعاً يتصل بالعنصر المشابه فى حاسة الانسان ، وكذلك قال لوقيبوس إن الذرات ترسل اشعاعات تؤثر على النفس فيحدث الادراك .

ويروى ثيوفراسطس أن دمقريطس قد عدل فى نظرية لوقيبوس فى الاحساس فقال إن الاشعاعات تتأثر بالهواء ، ولذلك تضعف كلما بعدنا عن عن المدرك الحسى ، وإلا فقد كنا نرى النملة حتى لو كانت فى السماء .

---

(١) Kathleen Freeman. Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers. Oxford 1948. p. 107. fr. 168. Diels.

وخلاصة رأى دمقريطس فى المعرفة أن النفس موزعة فى الإنسان فبعض ذراتها يسرى فى الجسم كله ليتقبل الاحساسات وبعض ذراتها الأدق توجد فى الصدر فتكون سبب القدرة على التفكير ، ويتم الاحساس والتفكير بفضل تأثير الذرات الصادرة من الأشياء على مواقع الحس والفكر .

وأهم الحواس هى حاسة اللمس ، فالذوق مثلا يحدث من تلامس اللسان بالطعوم المختلفة غير أن حالة الجسم العامة تؤثر فى طبيعة الاحساس ، فالشيء الواحد كما يقول مثلا قد يحدث احساسات مختلفة بحسب حالة الأشخاص الذين يتقبلون الاحساسات المختلفة .

وقد فرق دمقريطس بين صفات حقيقية أو موضوعية موجودة بالطبيعة وصفات ثانوية موجودة بالعرف لأنها لاتوجد إلا فى إحساس الانسان مثل الطعم والصوت أو اللون أو الرائحة ، أما الصفات الحقيقية للأشياء فهى الصفات التى ذكرها للذرات مثل الشكل والحجم والوضع والترتيب .

الأخلاق :

وقد اشتهر دمقريطس بين القدماء بحكمته الأخلاقية ، ومن المشهور قوله إن أثينا لها ثلاث مواهب للحكمة ، حسن التفكير وحسن الكلام واتقان العمل . ومنها قوله أننى أقدر معرفتى بأسباب الأشياء أكثر من امتلاك دولة الفرس بأكلها .

ورأيه فى السعادة أنها أمر يتعلق بالنفس المتزنة وذهب أيضاً إلى أن الطبيعة قد علمت الانسان أشياء كثيرة ، فالانسان يتعلم من الطيور كيف تغنى وكيف تبنى أعشاشها ، وقد اضطر الانسان أن يتعاون مع غيره حتى يمكن أن يكفى حاجاته المختلفة ومن ثم كان المجتمع ضروريا بالنسبة للانسان .

الباب الثانى

الفلسفة الأخلاقية

السفسطائيون وسقراط وأفلاطون

الفصل الأول

السفسطائيون

كانت الفلسفة الطبيعية السابقة على سقراط ثمرة للأزمة الفكرية التى تعرض لها فلاسفة القرن السادس ق . م . الذين حاولوا تفسير عالم الطبيعة الذى كان يبدو لهم غير ذى نظام ولا استقرار . أما العالم الإنسانى فقد كانت قوة العادات والتقاليد تجعله فى نظرهم أكثر استقرارا وأشد تماسكا غير أن هذا الاستقرار والتماسك فى العالم الانسانى بدأ يتعرض لهزة عنيفة منذ النصف الثانى من القرن الخامس ق . م . نتيجة لتغير الظروف الاجتماعية والسياسية التى سادت أثينا آنئذ ، فانتقلت مشكلة الفكر اليونانى من عالم الطبيعة إلى عالم الانسان وعاد اليونان يتساءلون : أين الحقيقة الثابتة فى هذا العالم الإنسانى السريع التغير ؟

ولعل عصر السفسطائيين هذا كان يمثل حال أوربا فى القرن الثامن عشر ، فقد تغيرت معالم الحياة الأوروبية بعد الثورة الصناعية ونتجت عن ذلك مشكلات ظلت تشغل فلاسفة ذلك العصر المعروفين بفلاسفة التنوير Aufklarung

وكان أهم العوامل السياسية التى دفعت بهذا الاتجاه الانسانى الجديد إلى الفلسفة فى أثينا هو انتصار الديمقراطية ، ثم تحول حكومتها إلى امبراطورية كبرى بعد انتصاراتها المجيدة على الفرس(*)

وقد ترتب على هذا الاتساع السياسى توسع فى التجارة وازدهار فى الصناعة كان بدوره باعثاً على التخصص العلمى . وعلى استعمال مناهج البحث العقلى ، والاعتماد على الملاحظات والتجارب فى كثير من أبواب المعرفة الانسانية .

(*) انتصر الحزب الديمقراطى بعد موقعة سلاميس البحرية بفضل قوة الأسطول الذى اعتمد عليه تمستوكليس . وقد استخدم هذا الأسطول فى التوسع الاستعمارى المرتبط بانتشار التجارة ، ولكن زيادة التوسع انتهت بالامبراطورية الاثينية إلى التدهور فى نهاية القرن الخامس ، خاصة بعدما اشتبكت اثينا فى حروب مع المدن الأخرى ذات النظم الارستقراطية مثل اسبرطة .

فقد نبغ فى الفلك مثلا ميتون ٤٣٢ ق . م . مصحح النتيجة الاتيكية وابقراط الخيوس فى الرياضة، أما فى التاريخ فقد ظهر هيرودوت وتيوكيديدس.

وكان لهذه النهضة العلمية أكبر الأثر فى الفلسفة ، إذ بدأت تستخدم هذا الأسلوب العقلى التحليلى فى دراستها للانسان والمجتمع ، وتعرضت القيم الأخلاقية والقوانين السياسية لموجة من النقد المر والصراع العنيف أدى بالانسان إلى أن يعيد النظر فى أفكاره وفى قيمه الأخلاقية بل لقد امتد النقد إلى الدولة ذاتها وإلى قوانينها ، ما هو سبيل الفرد إلى اصلاح نفسه وصلاح دولته ؟

ولقد بلغت هذه المشكلة أوجها فى فلسفة السفسطائيين ومعاصرهم سقراط ، أولئك الذين أنزلوا جميعا الفلسفة من السماء إلى الأرض وجعلوا نقطة البداية فى كل بحوثهم هى الانسان . وكانت فكرة القانون الإنسانى هى أكثر الأفكار تعرضاً لموجـــة النقد التى سادت المجتمع ، إذ ظهر للناس نسبيتها بعد القلاقل والتطورات السياسية العنيفة التى سادت المجتمع الاثينى منذ القرن الخامس ق . م . بوجه خاص . فالقوانين الطبيعية ، هى دائماً — سواء كانت فى اليونان أم فى مصر أم فى فارس — النار تحرق حيثما كانت وفى أى وقت وفقاً لقانون واحـــد لا يتغير ، وكذلك تشرق الشمس وتغيب بنظام ثابت لا يتغير . ولكن هناك عشرات ومئات العادات المختلفة فى الزواج والميراث والعبادات والسلوك الأخلاقى ، ولا يمكن أن يكون شىء من هذه الأمور الانسانية ثابتا يمثل ثبات ظواهر الطبيعة ونظامها ، وقد قدم المؤرخ هيرودوت أمثلة لتوضيح هذه النسبية فى ظواهر الحياة الاجتماعية عند الانسان ، فقد روى عن الملك قمبيز أنه كان يضحك على عادات غيره من الشعوب كأن عاداته وتقاليده أقل اصطناعا من غيرها ، يقول هيرودوت أيضاً ، إذا خيرنا الناس وطلبنا منهم اختيار أحسن العادات فسوف يختار كل قوم عادات أممهم .

ومن الجائز أن يكون هيرودوت قد تأثر بفلسفة بروتاجوراس واتصل به فى مدينة تورنى Thourioi التى كان يشرع قوانينها ، إذ يعد بروتاجوراس أكبر دعاة المذهب النسبى فى الأخلاق والسياسة .

ولا يمكن على العموم تعريف حركة السفطائيين على أنهم أتباع مدرسة فلسفية واحدة ، وإنما كانوا فى الواقع ثمرة للحياة الديمقراطية التى اعتمدت على النقاش والخطابة والجدل السياسى .

وكان هؤلاء السفسطائيون هم معلمى الناس هذه الأسلحة التى ينتصرون بها فى المجالس الشعبية وقد ازدادت أهميتهم بازدياد الصراع السياسى الذى ظهر على مسرح الحياة خاصة بعدما بدأت الحروب البلوبونيزية تهز أركان أثينا وتهـــدد حكومتها الديمقراطية . ولذلك لا يمكن أيضاً أن نحـــدد موقفاً واحداً لجميع السفسطائيين لأن بعضهم كان يناصر الديمقراطية وبعضهم يناصر الارستقراطية فكانوا فى الواقع على حد قول فرنزييجر [1] أداة استخدمت فى هذا الصراع من كلا الجانبين .

ولقد عاب سقراط وأفلاطون على هؤلاء السفسطائيين تعليمهم الناس الفلسفة والخطابة فى مقابل أجر يتقاضونه ، واتهموهم بأنهم قد أخرجوا العلم عن دائرة الأسرار المقدسة فأذاعوه على الجمهور بغير استثناء وقدموه بلا شروط لكل من أعطاهم أجرا .

والواقع أنهم كانوا يوفون بحاجة تلك الطبقة الجديدة من أغنياء التجارة والتى كانت على استعداد لدفع ثرواتها فى سبيل تقديم مفهوم جديد للانسان ومثل جديدة فى الحياة الاجتماعية والسياسية وتعارض بايديولوجيتها المثل القديمة لطبقة النبلاء .

ويعد بروتاجوراس من أعظم هؤلاء السفسطائيين الذين تركوا كتابات شرحوا فيها مذاهبهم » .

بروتاجوراس

كان بروتاجوراس مواطنا لمدينة أبديرا مدينة ديمقريطس وقد ازدهر حول عام ٤٤ ق . م .

ولقد عنى بروتاجوراس بالمشكلة الرئيسية فى عصره وهى التى يمكن التعبير عنها بالسؤال الآتى : « هل القوانين الانسانية مفروضة بالطبيعة أم هى

(1) W. Jaeger, Paideia, Oxford 1939, Vol. I, p. 320-324.

مواضعات ترجع إلى اتفاق الانسان ؟ وذهب بروتاجوراس إلى أن مصدر القانون هو اتفاق الناس ومواضعاتهم ، كما وضح أثر الانسان فى اختراع الفنون المختلفة التى يسيطر بها على الطبيعة وفى وضع القوانين المنظمة لحياته الأخلاقية والسياسية .

وانتهى من كل ذلك إلى التمييز بين آثار الفن الانسانى وظواهر الطبيعة ولما كانت القوانين والعادات الانسانية مصدرها المواضعات والاتفاق الانسانى فقد ظهر له أنها مختلفة باختلاف الزمان والمكان أى أنها نسبية . وقد لخص بروتاجوراس مذهبه النسبى فى عبارته المشهورة :

« الانسان هو مقياس كل شىء ، مقياس وجود الموجود منها وما لا يوجد . »(١)

وقد فسرت نظريته فى المعرفة على ضوء هذه العبارة ، ويظهر منها أنه اعتمد على الخبرة الحسية كطريق للمعرفة الانسانية ، كما أنه انتهى إلى أن الحقيقة ، ليست واحدة ولا مطلقة ، وإنما نسبية تتوقف على قدرة الانسان على الإدراك . وفى تفسير آخر اشاعه معارضوه وعلى رأسهم أفلاطون أن المعرفة تختلف باختلاف قدرة الأفراد على الادراك ومن ثم فقد انتهى إلى الشك فى المعرفة .

وقد رأى بروتاجوراس أن الانسان لا يملك بالطبيعة شيئاً من الفضائل ولا يمكنه العلم بها ، ولذلك فهو يحتاج إلى معلم يرشده إليها ويبصره بها . يقول موضحا هذه الفكرة « إن العدالة ليست ثمرة للطبيعة ولا المصادفة ولكنها تعلم والناس يحوزونها بالممارسة » .(٢)

ويفرق بروتاجوراس بين عيوب طبيعية لا يلام عليها صاحبها وبين عيوب أخلاقية يؤاخذ عليها الانسان لأنها ناتجة عن عدم التعلم ، ويرى كذلك أنه كما نعلم الطفل فى الصغر اللغة والرياضة والموسيقى حتى تتم له الثقافة والتهذيب

---

(1) K. Freeman. Ancilla, fr. 1.

(2) Plat. Prot., 320c.

فكذلك الدولة تتولى تربية المواطنين ولا تتركهم يتصرفون كل على هواه ، بل تشرع القوانين لتبين لهم ما يجب أن يعملوه(١) .

والخلاصة أن بروتاجوراس قد انتهى إلى أن أساس الشرائع والقوانين هو اتفاق الناس غير أن هناك اتجاهات أخرى لم تكن بأقل أهمية ظهرت مع فريق فريق آخر من السفسطائيين الذين حاولوا البحث عن أساس أثبت وأقوى ينبغي أن تستمد منه الشرائع الانسانية .

وقد وجدوا ذلك الأساس في الطبيعة ذاتها ، فاذا خالفت التشريعات الإنسانية الطبيعة عدت ظلما وجورا ، وإن اتفقت وإياها فقد سلمت وأنصفت .

فالطبيعة التي قلل بروتاجوراس من شأنها قد ارتقت مع فريق من السفسطائيين الطبيعيين ، فأصبحت أساساً لبحثهم في الحياة الأخلاقية والسياسية ويمثل هذا الاتجاه الطبيعي من السفسطائيين انطيفون وهيبياس وبروديقوس .

وقد لخص انطيفون المشكلة في كتابه الذى سماه « في الحقيقة » في السؤال الآتي :

« أي القوانين يجب أن يسود ؟ أقوانين الانسان على ما فيها من اصطناع وتغير وتعسف ، تلك القوانين المكتوبة التي وضعها الانسان ، أم القوانين الطبيعية الضرورية التي تسري على الانسان كما تسري على الكون بصفة عامة مطلقة »(*)

(١) Plat. Prot., 324-326.

(*) سبق البحث في هذه المشكلة بصورة أخرى عندما بدأ التشريع الانساني يصطدم بقوة العادات القديمة والتقاليد الموروثة . وظهرت هذه المشكلة بوجه خاص عند الشاعر المسرحي سوفوكليس . الذي قدم العادات الموروثة على القوانين الوضعية واعتبرها الهية مقدسة لا يحق للانسان التغيير فيها أو التبدل ، ورأى أن العادات أرسخ وأثبت لأننا لانعرف واضعيها ، وهذا الرأي قد ساقه على لسان بطلته انتيجونا حين احتجت على قوانين كرويون المكتوبة بالشرائع الالهية غير المكتوبة . غير أن المشكلة قد تطورت وأخذت وضعا آخر عند السفسطائيين حين بدأ النقاش يدور حول تغير كثير من القوانين الوضعية . فاكتفى بروتاجوراس ببيان الأصل الاتفاقي للقوانين ، أما انطيفون وهيبيا وبروديقوس فقد بحثوا عن أساس اثبت تستمد منه القوانين السليمة .

ومن هؤلاء الطبيعيين من استند على القانون الطبيعي ليؤكد حقوق الفرد التي دافعت عنها الديمقراطية ، وقد شوه افلاطون هذا الاتجاه بوصف أنه دعوة للأنانية ، وساقها على لسان كاليكليس وجورجياس الذين قالا بمنطق القوة .

وقد يكون بعض المتطرفين من السفسطائيين قد بالغ في هذا الاتجاه .

ولقد فرق انطيفون بين القوانين الوضعية التي فرضها المشرعون ووصفها بأنها قوانين ممكنة . وقوانين الطبيعة وهي القوانين الضرورية ، ذلك لأنها قوانين حتمية تسري عواقبها بضرورة مطلقـــة ، فقوانين المدينة ناتجة عن الاتفاق ، أما قوانين الطبيعة فهي التي تصدر عن طبيعة الأشياء وحقيقتها(١).

وكثيرا ما تتعارض عند انطيفون القوانين الوضعية والقانون الطبيعي يقول :

« ذلك أن الشرائع مكتسبة طارئة وقوانين الطبيعة ضرورية لا غنى عنها لأن الشرائع تفرض بالرضا لا بالنمو الطبيعي والأمر في القوانين الطبيعية بالعكس » .

ويستدل انطيفون على حتمية قوانين الطبيعة وضرورتها من ظاهرة الأثر الذي يشبه العقاب الذي يلحق من يخالف الطبيعة ، فيقول :

« إذا اعتدى إنسان على شرائع المدينة ولم يشهده أحد ممن فرض هذه الشرائع نجا من الفضيحة والعقاب ، أما إذا انكشف أمره فانه يقع تحت طائلتها ، وليس الأمر كذلك في القوانين الطبيعية ، لأنه إذا خالفها فلن يخف شرها حين يختفي عن الناس ولن يزيد إذا رآه جميع الناس ، ذلك لأن الضرر الذي يصيبه لا يرجع إلى آراء الناس بل إلى حقيقة الحال » (٢) .

وينتقد القوانين التي تفرق بين الناس على أساس الأصل أو الجنس فيقول :

« إننا نحترم أولئك الذين ولدوا من بيت عريق ونمجدهم أما الذين لم ينشأوا من أصل نبيل فلا نحترمهم ولا نمجدهم . وفي هذه الحالة لا يتصرف أحدنا بالنسبة لأحدنا الآخر تصرف المتحضرين بل المتبربرين ما دامت الطبيعة قد حبت الناس جميعاً بنفس المواهب من جميع الوجوه سواء أكانوا يونانيين أم متبربرين . »

---

(١) A. Croiset, Revue des études Grecques, 1917, XXX. Antiphon. pp. 1-9.

(٢) فجر الفلسفة اليونانية ص ٢٩٣ وما بعدها .

والطبيعة عند انطيفون ، هى الحقيقة المادية الّتى تقابل الاصطناع الخارجى أو القوانين المفروضة من الخارج .

وهذا التعارض بين الطبيعة والقانون أشبه بالتعارض الذى وجده بين المادة وبين الصورة الخارجية ، وكما قدم الطبيعة على الاصطناع قدم المادة فى الموجودات الطبيعية على الصورة أو الشكل الخارجى ، فضسر أرسطو نزعته الطبيعية بأنها نزعة مادية ويروى أنه قال :

«إننا لو دفنا سريرا خشبيا فى الأرض وتركناه يتوالد فان الذى ينشأ عن السرير هو الخشب أى المادة ، وليس سريراً آخر » (١).

ويسير السفسطائى هيبياس فى نفس الاتجاه الطبيعى حتّى يصل به إلى القمة. فهو يؤكد الفكرة الرئيسية الّتى كانت توجه الفلسفة الطبيعية الأيونية إذ تعتمد دراسته للأخلاق والسياسة على معرفته بطبيعة الكون والأشياء .

فالطبيعة هى الّتى يجب أن تحدد معايير السلوك الانسانى . (٢)

وحين زار هيبياس مدينة اسبرطة ، راعه ما فى قوانينها من صرامة وقسوة فسخر من القوانين الوضعية ووجه لها مر النقد،وبين كيف أنها تخالف الطبيعة . فالقانون الوضعى يجب أن يخضع لقانون أعلى وأعم هو قانون الطبيعة الذى يحكم الانسانية جمعاء ، ولا يقتصر على أمة دون أخرى . (*) يروى عنه أفلاطون قوله :

« انى أعتقد أنكم أقرباء وجيران ومواطنون وفقاً لقانون الطبيعة . لابالقانون (أو بالاتفاق) ذلك لأن الشبه يقترب من شبهه بالطبيعة ، أما القانون فانه يستبد بالبشر وكثيراً ما يرغمنا على فعل أمور كثيرة تضاد الطبيعة . » (٣) .

---

(1) Arist., Phys., II, 1, 1193a 9-17.

(2) Mario Untersteiner : The Sophistes. 1954, p. 278.

(*) لقد تقدم هيبياس واتباعه من الطبيعيين النواة الأولى للتفرقة بين قانون الطبيعة وقانون الشعوب الّتى ظهرت فى القانون الرومانى وفى الفلسفة الرواقية واستمرت حتّى العصور الوسطى خاصة عند المشرع هوجو جروتيوس .

(3) Plat., Prot., 337D.

ويميل بروديقوس إلى اتجاه الطبيعين ويظهر هذا خاصة فى نظريةالألوهية التى ذكرها المؤرخ سكستوس . وخلاصتها أن الانسان قد أله الأشياء الطبيعية التى يستفيد منها وبخاصة التى يتناول منها غذاءه . فقد عبد الأسلاف الأقدمون الشمس والقمر والأنهار والينابيع وكل شيء نافع كما عبد قدماء المصريين النيل وعدوه الها . لذلك سمى القدماء الخبز دميتر والخمر ديونيسوس والماء بوزيدون والنار هيفايستوس وكذلك كل ما هو نافع للانسان(*) .

وإلى جانب هذه الديانة الطبيعية ، كانت له نظرية فى الأخلاق قدمها فى شكل اسطورة اختيار هرقل للفضيلة وهى التى ذكرها كسينوفون فى مذكراته [1] .

وخلاصتها أن هرقل قابل فى صدر شبابه امرأتين إحداهما ترمز للفضيلة والأخرى ترمز للرذيلة ، ودعته كل منهما لسلوك طريقها ، فاختار هرقل طريق الفضيلة على ما فيه من مشاق وتعب .

ويمكن تفسير موقف هرقل هذا بأنه رمز يصور به بروديقوس الطبيعة الانسانية التى يتنازعها الخير والشر ولكنها تهتدى بفطرتها السليمة بالطبيعة إلى مثل هذا الاختيار . وعلى ذلك تكون الطبيعة هى التى تهدى إلى الفضيلة وإلى الخير .

غير أن الطبيعة التى انتهت مع هؤلاء السفسطائيين إلى المساواة والاخاء العالمى فانها قد انتهت من جهة أخرى مع البعض الآخر إلى نوع من الأنانية التى وصلت إلى حد إلغاء كل قانون يحد من حرية الفرد وجعلت قانون القوة وحكم الغاب هو الذى يجب أن يسود وهذا الرأى هو الذى يذكره أفلاطون عن الطبيعين فى محاورة جورجياس وينسبه إلى كاليكيس أحد السياسيين الاوليجاشيين فى ذلك الوقت [2] .

(*) دميترو ديونيسوس وبوزيدون وهيفايستوس أسماء آلهة يونانية .

(1) Xenoihon. Mem. II, 1, 20-34.

(2) Plat., Gorgias. 482-486.

وكذلك نجد أن الطبيعة قد أصبحت قانوناً صادراً عن حقيقة الموجودات نابعاً عن ذاتية الإنسان وحقيقته التي لا تنفصل عن حقيقة غيره من الموجودات الطبيعية الأخرى .

ولقد كان هؤلاء هم فى الواقع امتداداً للفلاسفة الأيونيين الذين كانوا أول من حاول تفسير ظواهر الطبيعة .

ولقد امتد تأثير هذا المذهب الطبيعى بعد ذلك عند من عرفوا بصغار السقراطيين وعلى رأسهم انتستين الكلبى ، ثم سرى إلى الرواقية من بعدهم . أولئك الذين دعوا إلى الاخــاء العالمى والعيش وفقاً للطبيعة ، ونبذوا كل ما يتعارض معها من قوانين وضعية فلم يكونوا على هذا الأساس سقراطيين بقدر ماكانوا فى نزعتهم هذه أتباعاً لهؤلاء السفسطائيين الطبيعيين الذين عارضوا سقراط فحمل عليهم حملته الكبرى وحارب طبيعتهم بكل ما أوتى من قوة.

تلك الطبيعة التى لم يجد فيها ما كان ينتظره من تدبير وعناية والتى أنزلها أسفل الدرجات بينما رفع من شأن القانون الالهى الذى يتجلى فيه كل ما يتميز به العقل من حكمة ومن قصد وما يدرك فى النفس الانسانية من غائية وفكر .

الفصل الثالث

سقراط

«رجال المدينة هم الذين يعلمونني ،
أما الريف والأشجار فلا تعلمني شيئا »
فيدون ٢٣٠

شخصيته وحياته :

ولد سقراط بأثينا عام ٤٧٠ ق.م. أى بعد موقعة سلاميس بحوالى عشر سنوات . وكانت أمه فايناريت Phainarete تعمل قابلة ، أما أبوه صوفرونيقوس Sophronique فكان نحاتا . وكان سقراط يسخر من نسبه الالهى الذى يصله بديدالس مخترع فن النحت (١)

ويروى أنه كان من المتفائلين فى حياتهم اذ كان يقول انه رجل سعيد لأنه حظى بثلاث ميزات ، أولها انه قد ولد انسانا وليس حيوانا،وثانيها لأنه ولد رجلا وليس امرأة وثالثها انه ولد يونانيا وليس بربريا .

وكثيرا ما صوره افلاطون فى شكل عجيب أقرب الى غرابة المنظر وقبحه فهو مثل كائن الساتير Satyre ؛ الحراقى سلينوس Silences (٢) أو هو مثل نوع من السمك الذى يخدر من يقترب منه (٣) ولقد كان سقراط على ما يروى قبيح المنظر افطس الأنف غليظ الشفاه غائر العينين . وقد تزوج من اكزانثيب التى كانت تصغره بأعوام كثيرة وشاع عنها سوء معاملتها له ولكنه كان يقابل اساءتها بالحلم والصبر ويقول « إن اكزانثيب مثل السماء عندما ترعد سرعان ما تبكى » (٤) على أن هذا الوصف ربما كان من باب التندر والسخرية اذ لم يذكرها افلاطون بالسوء .

---

(1) Plat., Euthyph., 11b, Alcib. I, 121a.

(2) Plat., Banquet, 216d.

(3) Plat., Menon.

(4) Xenophon. Memorabilia, II, 2.

وقد رأى سقراط فى الحب نوعا من العبوديه . فكان ينصح الناس التمسك بفضيلة الاتزان والاعتدال وعدم التطرف فى العاطفة (١) وكان يصف من لا يتحكم فى سلوكه بأنه مثل الحيوان (٢) ولعل فى هذا الاتجاه الاخلاقى عند سقراط ما يؤكد نزعته العقلية وبعده عن التطرف العاطفى والحماسة والاندفاع التى تميز عصر هوميروس حيث كانت الحماسة المتطرفة لا تجعل من الانسان حيوانا كما يرى سقراط ، بل تجعله بطلا مثل أخليس أو أجاكس .

وهذه النزعة العقلية التى أخذ نفسه باتباعها تظهر فى فلسفته بقدر ما تظهر فى شخصيته . وقد ذهب نيتشه الى أن سقراط وليس أرسطو هو المسئول عن جمود العقل الذى ساد الفكر الأوربى طوال العصور الوسطى . كذلك يرى نيتشه أن شوبنهور فى نظريته الخاصة بالارادة الكلية انما يمثل عودة الى رأى السابقين على سقراط أولئك الذين يكونون العصر التراجيدى لليونان ، ففى هذا العصر اجتمعت الروح الابوللونية وامتزجت بالروح الديونيزية واتحدت اتحاد النفس بالجسم فى كيان واحد ، ولكن عندما جاء سقراط اختل التوازن ، اذ بدأ الجانب العقلى الابوللونى يتغلب على الجانب الوجدانى الديونيسى ، وكذلك شوه سقراط روح العصر التراجيدى فى اليونان (٣) .

بل يتفق نيتشه مع اريستوفان فى السخرية من تطرف سقراط فى النزعة العقلية وهى النزعة الجديدة التى سخر منها اريستوفان خاصة فى مسرحيته السحب .

— ولقد أثر سقراط فى شباب عصره بأسلوب حياته وظروف اعدامه ، فقد حاكمته حكومة الديمقراطية وقضت عليه بالاعدام . وقد وجه الاتهام الى سقراط ثلاثة أشخاص هم انيتوس Anytos أحد زعماء الديمقراطية والشاعر التراجيدى Meletos وخطيب هوليقون Lycon

(١) Xenophon, Mem. I, 3-8.

(٢) Xenoph., Mem. (V, 5,11.

(٣) F. Nietzsche, La naissance de la tragdie Grecque.

ويتلخص الادعاء في أن سقراط لايقدس آلهة المدينة ليدخل آلهة أخرى، وأنه يفسد الشباب بنقده لحكم الديمقراطية وبعدم احترام الآلهة .

وكان رد سقراط على ذلك بأنه ليس ملحدا حيث إن في تهمة عدم تقديس الآلهة ما يتضمن تقديسه لالهة أخرى(*) ، أما عن افساد الشباب فها هم آباء تلاميذه يحضرون محاكمته ولا يدعى عليه أحد منهم إفساد أخلاق أبنائه . وقد صدر الحكم باعدامه وسئل عما اذا كان يقترح لنفسه عقابا آخر غير الاعدام فطلب من قضاته أن يهبوه أرضا ومعاشا الى أن يموت ،فأثار هذا الطلب القضاة واقترع على اعدامه فزادت أغلبية الاصوات التي تطلب اعدامه ، فاختتم دفاعه قائلا : والآن فقد حان وقت الرحيل . أنا الى الموت وانتم لتستأنفوا الحياة ، أينا مصيره أفضل ، العلم عند الله » .

وتواجه الباحث في فلسفة سقراط مشكلات كثيرة أساسها أنه لم يدون شيئا ، وكل ما علمناه عنه فهو مما ذكره تلاميذه ومعاصروه .

وأهم المصادر الخاصة بحياة سقراط وفلسفته تستمد من ثلاث شخصيات هم كسينوفون Xenophon وأفلاطون وأرسطو .

وقد ذهب بعض المؤرخين (**) الى استبعاد رواية كسينوفون بدعوى أنه لم يكن فيلسوفا ولم يستطع أن يفهم فلسفة سقراط ، ولذلك فقط ذهبوا الى أنه ينبغي أن نكتفي برواية افلاطون (١)

لكن ذهب آخرون الى ضرورة الرجوع الى رواية كسينوفون لنفس الاسباب التي من أجلها رفضه غيرهم ، ذلك لأن عدم وجود فلسفة خاصة

(*) كفر سقراط لا يتعلق بعدم ايمانه بالأساطير ، فكثير من الشعراء والفلاسفة اليونان قد أنكروا الأساطير الألهية وأساطير هيزيود ، ولكنه كان يتعلق بعدم مراعاة واقامة شعائر الديانة التي تدين بها الديمقراطية

A.E. Taylor, Varia Socratica, p. ٤16.

(**) عارض جون برنت وتيلور رواية أرسطو كما عارضا شهادة كزينوفون واعتبرا سقراط من أعظم الفلاسفة فهو صاحب نظرية المثل وخلود النفس والدولة المثالية .

A.E. Taylor, Varia, Socratica, Oxford, ١٩١١.

J. Burmer, Greek Philosophy,

]١) A.E. Taylor : Varia Socratica. Oford. ١٩١١, J. Burnet : Greek Philosoi dhy, Tales to Plato London, ١٩53.

بكسينوفون بجعله ناقلا محايدا لآراء سقراط ، خاصة وأن سقراط قد تضخمت شخصيته تضخما زائدا فى المحاورات الافلاطونية .

غير أن وجود رواية أرسطو تحسم الأمر الى حد كبير ، لذلك يجب أن تقارن المصادر ببعضها ويقبل منها ما تجمع عليه .

ولقد حل أرسطو المشكلة الرئيسية حين قرر أن نظرية المثل يجب أن تنسب إلى أفلاطون وليس الى سقراط . ويرجح هذا الرأى أيضا أننا لو نسبنا نظرية المثل بأكلها الى سقراط ، فلن يمكن تفسير تطورها ومراحلها المختلفة فى فلسفة افلاطون التى دامت حوالى نصف قرن من الزمان .

والواقع أن أهم ما جاء به سقراط للفكر الفلسفى هو فلسفته التصورية Conceptualisme ويعنى بها أنه لايكفى لمعرفة شيء ما أن تقتصر على وجوده فى الواقع . بل يجب أن تصل الى معرفة ماهيته فى ذاتها وتعريفه الكلى ، فالمعرفة بالجزئيات هى التى شاعت مع معاصريه السفسطائيين وهى فى رأيه معرفة ناقصه .

ولقد روى كسينوفون أن سقراط كان دائم البحث عن هذه التصورات العامة فى الاخلاق مثل:ما هى الشجاعة أو ما هى العفة أو الاتزان . (١) وكذلك ينسب له أرسطو اكتشافه تعريف الكليات — واستخدامه منهج الاستقراء فى هذا الاكتشاف .(٢)

من وجهة أخرى يمكن الاستدلال على فلسفة سقراط ممن عرفوا بصغار السقراطيين ، وعند الشعراء والأدباء المعاصرين له مثل اريستوفان .

غير أننا يمكن أن نلاحظ أن كثيرا من الفلاسفة قد انتسبوا الى سقراط اذ وجدوا فى هذا تدعيما لآرائهم الفلسفية: ومن هؤلاء الذين انتسبوا لسقراط الكلبيون Cynics والقورينائيون والميجاريون ولكن يمكن أن نتبين كيف اختلف سقراط عن هؤلاء السقراطيين فى كثير من الوجوه وخاصة فيما يتعلق بالكلبيين ، فهو لم يتطرف فى زهده الى الحد الذى وصلوا اليه ،

---

(1) Xenoph. Mem. 4, 6.
(2) Arist., Met. A. 6, 987a, 32 610. Met. M. 1078.

بل هناك فارق أساسى بين فلسفته وفلسفتهم . وذلك هو تمسكه بسياسة المدنية وباحترام قوانينها فى حين أنهم قد ألغوا نظام المدينة وقالوا بالأخوة العالمية التى أساسها المساواة الطبيعية فكانوا فى ذلك أقرب الى السفسطائيين ذووى النزعة الطبيعية مثل هيبياس وبروديقوس .

وقد كان ارتباط سقراط بسياسة المدينة يجعله خاضعا كل الخضوع لنظمها وقوانينها ويجعله معارضا لكل محاولة للتحرر من هذه القوانين أو التغير فيها تغيرا يؤكد فردية المواطن ازاء الدولة كما كان ينادى كثير من السفسطائيين .

ـ ولقد عاش سقراط حياته فى أثينا ولم يغادرها إلا عندما طلب للخدمة العسكرية ، فتشربت روحه بحب اثينا حتى آثر أن يموت بها على أن يعيش غريبا فى أى أرض من أراضى البرابرة .

ولقد كان سقراط يحن الى أيام مجد أثينا وتاريخ قائدها الارستقراطى كيمون Cimon(*) ولم يكن من الموافقين على سياسة التوسع الامبراطورى للديمقراطية ، تلك السياسة التى ظهرت فى أواخر القرن الخامس وفى نهاية حكم بريكليس .

لذلك كان من الطبيعى أن يختلف سقراط وسياسة الديمقراطية التى أفسحت المجال لحرية الفرد وأخذت بسياسة التوسع الأمر الذى جر عليه سخط حكومته الديمقراطية فقضت باعدامه عام ٣٩٩ ق.م.

موقف سقراط من الفلسفة السابقة عليه :

اذا رجعنا الى الفلسفة الطبيعية السابقة على سقراط فسوف نجد أنها كانت تعتمد على افتراض مبدأ لحركة الكون . وذهب البعض الى التفسير المادى لهذا المبدأ كما فعل الملطيون ، وذهب البعض الآخر الى التفسير الرياضى للكون الطبيعى كالمدرسة الفيثاغورية . أما الفلسفة الايلية فقد

(*) كيمون . من أعظم قواد الأرستقراطية الاثينية ومنافس تمستوكليس وبريكليس . كان من سياسته الصلح مع اسبرطة ومقاومة الفرس ونفاه بريكليس عشرة أعوام عاد بعدها إلى أثينا ومات فى قبرص عام ٤٤٩ .

كانت فى جوهرها فلسفة ميتافيزيقية انصرفت عن تفسير الظواهر المحسوسة وألغت الحركة والكثرة من نظريتها فى الوجود اذ اعتبرتهما نوعا من الوهم .

أما فيما يتعلق بالفلسفة الاخلاقية التى حمل لواءها السفسطائيون فى القرن الخامس ق.م. فقد ظهرت معهم مشكلة القانون وعلاقته بالطبيعة ، ولقد اتفق أكثر السفسطائيين على الأساس التعاقدى أو المصطنع للقانون ، وظهر من بينهم من قال بتعارض قوانين المدينة وقوانين الطبيعة ، وقد اختاروا أن يتبعوا الطبيعة وأن يرفضوا ما يرونه غير صالح من القوانين الوضعية أو العادات المتوارثة ، ذلك لأن مصدر القانون لم يعد الهيا ولامقدسا وانما هو من اختراع الإنسان . وكثيرا ما انتهت هذه الدعوة الى الرجوع الى الطبيعة الى نزعة تنادى بحرية الفرد وبتأكيد حقوقه ازاء الدولة والى الاتجاه نحو الاخوة العالمية ، وكانت هذه الاتجاهات الحديثة مما أثار نقد سقراط بوجه خاص . ولكى تتضح لنا فلسفة سقراط من مشكلات عصره ينبغى أن نبحث أولا عن موقفه من البحث الطبيعى ثم ننتقل بعد ذلك الى تحديد فلسفته الأخلاقية .

(ا) موقف سقراط من البحث الطبيعى :

هل عنى سقراط بالبحث فى تفسير الطبيعة ؟ لو تتبعنا تاريخه العلمى ، فسوف نجد أنه قد اهتم فى صدر حياته ، فمن المعروف عنه أنه قرأ كتاب هرقليطس وليس ببعيد أن يكون قد اطلع على كتاب انكساجوراس وكان يباع بدراخمة واحدة فى عصره . هذا فضلاعما ينسبه اليه أريستوفان فى مسرحيته السحب من بحوث فى الطبيعة والفلك .

غير أننا نرجح أنه قد خرج من كل هذه الدراسات كما خرج ديكارت من دراسته للفلسفة المدرسية بالشك . فلو رجعنا الى محاورة الدفاع مثلا ، ومن المؤكد انها من المحاورات السقراطية المعبرة عن فلسفة سقراط ، نجده ينكر معرفته بالفلسفة الطبيعية انكارا كليا ، يقول ردا على اتهام مليتوس أنه كان يبحث فى الطبيعة وظواهرها .

« لقد ما يسوؤنى أن يتهمنى مليتوس بمثل هذا الاتهام الخطير ، أيها الاثينيون الحق الصراح أنى لا أتصل بتلك الدراسة الطبيعية بسبب من الأسباب » (١)

كذلك نجده فى محاورة فيدون يوجه النقد الشديد لفلسفة انكساجوراس الطبيعية ، لأنها فلسفة آلية تفسر الأشياء تفسيرا آليا ماديا ولا تبين العلة الغائية فى وجود الاشياء وحركتها ، لذلك فقد ابتأس سقراط لأن انكساجوراس بعدما قال بفعل العقل وبأنه مبدأ فى تكوين العالم لم يستخدمه بعد ذلك فى تفسير وجود الكائنات وحركتها الا عندما كان التفسير بالعناصر المادية لا يسعفه (٢)

لذلك خرج سقراط من هذه الدراسة بالفشل وبالسخط بل ذهب الى تحديها لأنها كفر والحاد فى نظره ووصفها أيضا بأنها جنون .

يروى كسينوفون فى مذكراته (٣) قول سقراط :

« وكما يختلف المجانين ، فنهم من لا يخاف مما يخيف ومنهم من لا يستحى من التلفظ أو من عمل أى شىء أمام الناس ومنهم من لا يحترم المعبد ولا الهيكل ومن لايهدى أى شىء الى الآلهة ، ومن يعبد الحجارة والحيوان ، كذلك نجد أولئك الذين يبحثون فى الطبيعة ، بعضهم يعتقد فى أن كل الأشياء فى صيرورة دائمة وبعضهم الآخر يلغى الحركة وبعضهم يرى أن كل الموجودات قد حدثت وستفنى وبعضهم يرى أن لا وجود ولا فناء » .

كذلك نجد كيف انصرف سقراط عن بحوث الطبيعة بل زاد على ذلك بأن وصفها بأنها دراسة لاتليق بالانسان ، لأنه اعتقد بأن عالم الطبيعة من صنع الآلهة فهى وحدها التى تملك معرفته ولذلك فقد حرمت الآلهة

---

(١) أفلاطون — محاورة الدفاع — ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود . القاهرة ١٩٣٧
Apol. 19c.

(2) Plat., phéd. 96-99a.

(3) Xenoph. Mem. I. 1-14.

على الإنسان هذه الدراسة والطبيعيون ببحثهم فى الكون يخالفون حكم الآلهة (١)

غير أن فلسفة سقراط قد تركت تأثيرا هاما فى علم الطبيعة ويظهر هذا التأثير فى النزعة الغائية التى امتدت الى افلاطون والى أرسطو بعد ذلك . فقد آمن سقراط بأن هذا الكون يخضع فى وجوده وفى سيره لتدبير ولعناية عقل الهى فهو موجه الى غاية مرسومة وخطة معقولة وكل ما فيه مرتب ترتيبا يحقق الخير والكمال .

وكما آمن سقراط بأن للكون عقلا مدبرا اعتقد كذلك بأن للانسان نفسا عاقلة لها السيطرة على الجسم وهى الموجهة للإنسان الى الخير والى الفضيلة .

وهذا ينقلنا الى البحث عن موقف سقراط من الاخلاق وهو الموضوع الرئيسى فى فلسفته .

(ب) سقراط والأخلاق .

وحدة العلم والفضيلة :

لما كان جوهر النفس عند سقراط هو العقل l'intelligence كان العلم هو وظيفتها الأولى وممارستها لهذا العلم هو سبيلها الى تحقيق الفضيلة . لذلك عرف عن سقراط قوله ان الفضيلة علم La Vertu est science غير أن العلم الذى به تحقق النفس فضيلتها ليس علم الطبيعة بل هو العلم الأخلاقى الذى يبين لها الخير ، أو هو الحكمة الانسانية ، كما يقول فى الدفاع(٢) ، وهذه الحكمة الانسانية التى جاءته من وحى نبوءة دلفى تختلف كل الاختلاف عن العلم الشائع فى عصره :

أولا : علم الطبيعة الذى شاع مع الفلاسفة السابقين عليه هو هذا العلم الذى أكد جهله به وانكره عن نفسه .

(1) Boutroux, Etudes d'Histoire de lazPhilosophie, Paris, Alcan 1913, p. 22-23
(2) R. Schaerer, Episteme et Techne. pp. 58-63-65.

ثانيا : علوم السفسطائيين التى وان كانت تعنى بالانسان الا انها لا تعنى ببيان الخير والغاية من السلوك ، فقد تركت الأخلاق فى مستوى عملى ولم تؤسسها على أساس نظرى يتدبر الغاية ويوجه الى الخير الاقصى . وعلى هذا فقد أساء السفسطائيون فى رأى سقراط الى الاخلاق باتخاذهم مناهج لا تتعمق فى معرفة النفس الانسانية ؛ وأخذ عليهم أكثر من ذلك انهم لجأوا الى تعليم المواطنين السياسة والخطابة والنقاش بغير ان يوجهوهم الى الغاية من هذا النقاش وكذلك عمدوا الى التمرين ، والتمرين وحده ، بغير فكرة خطر كبير ، لانهم وضعوا السلاح فى أيدى من يسيئون استخدامه . فشأن تعليمهم للنفس شأن التدريب الجسمانى اذا أسرف فيه الانسان ومارسه بغير خطة معقولة فانه يضر بالجسم . وكذلك الحال فى التربية العقلية ان لم تكن توجهها فكرة أو غاية سليمة فقد تنكب المدينة بأسوأ الحكام .

كذلك طالب سقراط بأن يكون للاخلاق علم يبين حقيقة الفضيلة التى لا تتغير وحتى لا يترك الفضيلة للمصادفة ولكنه يؤسسها على معرفة . فى مقابل الاخلاق العملية عند السفسطائيين يقيم سقراط أخلاقا علمية نظرية وهى أيضا علم يقابل الهام الشعراء والمتنبئين . الذين ينتجون أعمالهم عن طريق موهبة طبيعية ونوع من الالهام الذى لا يستطيعون له تفسيرا (١)

وكذلك أصبح العلم عند سقراط وسيلة لتحقيق الفضيلة وطريقة لتطهير النفس ،وكذلك أحل سقراط العلم محل معتقدات الاورفية فى النفس وطقوسها من أجل الخلاص من الجسد .

أما كيف يكون العلم أو الحكمة هما الفضيلة عند سقراط فواضح من أن العلم هو الذى يحدد قيمة كل شيء ويبين أين يكون الخير وكيف يتم تحقيقه فالصحة والجمال والشجاعة والعفة كلها لا تكون فضائل ما لم يصحبها تعقل للخير وتوجيه إليه لذلك كان أساس الفضائل معرفة الخير فى وجودها . فمثلا الرجل الذى يحسن عن تقليد لا عن حكمة لا يعد فاضلا لأنه لا يعرف الهدف من الإحسان . والشجاعة مثلا لابد أن تنبع من العقل بحيث لا تظهر إلا عندما

---

(1) Plat., Apol. 22a.

تكون من أجل غاية خيرة ويمكن أن نلاحظ كيف تختلف فكرة سقراط عن الشجاعة عن فكرة أفلاطون ، فهي عند سقراط تصدر عن النفس التي جوهرها هو العقل أما الشجاعة عند أفلاطون قوى أخرى غير القوة العاقلة هي القوة الغضبية والقوة الشهوانية .

ولما كانت الفضيلة عند سقراط معرفة فقد ترتب على ذلك قوله بأن الفضيلة واحدة لأنها دائماً معرفة أين يكون الخير وليست كل الفضائل الأخرى إلا صورا لهذه المعرفة .

القانون عند سقراط :

أما فيما يتعلق بموقف سقراط من مشكلة القانون والطبيعة التي سبق أن أثارها السفسطائيون فيمكن أن نستدل بصددها على مقدار ما يكنه سقراط من احترام وتقديس لفكرة القانون . بل ليس هناك فكرة فلسفية قد أثرت في حياة سقراط قدر ما أثرت فكرة القانون وقد ظهر لنا مما سبق كيف عني بروتاجوراس السفسطائي بتوضيح أصل القانون ومهمته بالنسبة للحضارة الإنسانية . غير أنه في حين ذهب بروتاجوراس إلى القول بأن القوانين الوضعية ترجع في أصلها إلى الاتفاق الإنساني ومن ثم فهي نسبية تختلف باختلاف الزمان والمكان ، يرى سقراط في القانون حقيقة مطلقة ثابتة مصدرها إلهي وطاعتها واجبة . فالقانون رمز للعقل يجب أن يسود وينظم الفوضى والقانون مقدس أصله إلهي ومن ثم فهو ليس عرضة للتغيير والتبديل .

ويكفي لتوضيح هذه الفكرة عن القانون عند سقراط أن نرجع إلى خطاب القوانين لسقراط في محاورة أقريطون حين دعاه صاحبه للهرب فيقول له : « هل تتصور دولة ليس لأحكام قانونها قوة ولا تجد من الأفراد إلا نبذاً واطراحاً أن تقوم قائمتها فلا تندك من أساسها ؟ ... ويتصور القوانين تخاطبه قائلة وماذا تظن يا سقراط ؟ ألم تقل إن الفضيلة والعدالة والتشريع والقوانين هي أنفس الأشياء في هذا العالم » (١) .

(١) أفلاطون محاورة أقريطون أنظر الترجمة العربية للدكتور زكي نجيب محمود . محاورات أفلاطون .

Plat. Crit., 50b-53c.

كذلك يشهد كسينوفون لسقراط بشدة تمسكه بقوانين المدينة واحترامه لها وتأكيده لأصلها الإلهي ، فيروى أنه حين كان رئيساً للجمعية الشعبية لم يكن يسمح لأحد أن يصوت ضد القانون ، ولم يخضع لأمر الحكام حين كلفوه بمحاكمة قواد حملة الأرجينوساى Arguinusae الذين لم يتمكنوا من انقاذ الأسطول الأثيني عند هبوب عاصفة أغرقته عام ٤٠٦ ق.م (١) .

فالقانون في ثباته وكماله كالحقيقة الرياضية عند سقراط ، لا تتغير بتغير الزمان والمكان ، يقول : « لو سألك سائل فيما يتعلق بالأمور التي لك بها معرفة مثل حروف الهجاء : ما عدد الحروف في كلمة سقراط ، هل ستخبره أحياناً بشيء وأحياناً بشيء آخر ؟ أو تقول لمن يسألك من الناس عن الأعداد مثلا : هل العشرة هي ضعف الخمسة ؟ هل ستخبره باجابات مختلفة متعددة ؟ » (٢) .

ويؤكد سقراط أن ما ينص عليه القانون هو العدل الإلهي يقول : « إني لأؤكد لك ياهيبياس بأن إطاعة القوانين والعدالة هي شيء واحد وإن كنت ترى أمراً آخر فاذكره لي » (٣) .

أما عن أصل القانون فيقول لمحادثه : « إني لاعتقد أن الآلهة هي التي وضعت هذه (٤) القوانين للناس إذ أن أول القوانين عند كل الناس هو الذي يحض على عبادة الآلهة .

وهكذا احتل القانون عند سقراط المكانة العليا ، وهل كان سقراط ليقول عنه شيئاً آخر وهو عنده أساس التربية ومصدر الفضيلة وسر الثبات والنظام وسط النظم الدائمة التغير والقرارات المتعددة التي أصبحت تخضع للأهواء المتقلبة التي كانت تسود المجالس الشعبية في حكم الديمقراطية ؟

وكذلك رأى سقراط أن القانون لا يتعارض والعدالة الإلهية لإنه رمز لها وفي هذا ما يكفي لتأكيد اتجاهه إلى تقوية سلطان الدولة في مقابل حرية الفرد التي كان السفسطائيون وخاصة أصحاب النزعة الطبيعية ينادون بها .

(1) Plat. Gorg. 474. cf. Xén. Mem. I, 1, 18, (V, 4, 2.

(2) Xen. Mem. IV, 4, 7.

(3) Xen. Mem. IV, 4-18.

(4) Xen. Ibid.

الفصل الثالث

أفلاطون

١ — حياته :

عاصر أفلاطون فترة عصيبة من فترات حياة أثينا السياسية . إذ ولد فى السنة الأولى من الأولمبياد الثامن والثمانين ٨٨ فى تقدير علماء الاسكندرية أى عام ٤٢٨ ق.م. وذلك بعد وفاة الطاغية بريكليز بعام واحد . وكان فى الرابعة عشرة عندما نكبت أثينا فى أسطولها فى حروب صقلية . وكان فى الثانية والعشرين عند أثينا فى ليساندر Lysander وتحطيم الاسبرطيين لأسوارها واستيلاء الطغاة الثلاثين على الحكم عام ٤٠٤ ، وكان من بين هؤلاء الطغاة الثلاثين اثنان من رجال أسرة أفلاطون هما كرتياس Critias وخارميدس Charmides وهما يتصلان بأسرة أمه ، فخارميدس هو خاله ، أما كرتياس فهو ابن عم أمه ، وتنتسب أسرة أمه فى النهاية إلى أحد الحكام المشهورين ويدعى دروبيدس Dropides وكان أركونا فى عام ٦٤٤ ق.م. كما تتصل أيضاً بطريق غير مباشر إلى صولون المشرع اليونانى الشهير . أما أسرة أبيه فهى أيضاً من الأسر الارستقراطية . وتنتسب إلى الملك كودروس Codrus ، وتروى الأساطير أنها تتصل أيضاً بالإله بوزايدون .

وكان لأفلاطون شقيقان أكبر منه هما أديمنتوس وجلوكون وأخت هى بوتونى Potone وهى أم سبوزيبوس Speusipus الذى خلفه فى رئاسة الأكاديمية ، وبعد أن توفى أبوه أرستون Ariston تزوجت أمه من بريلاميس Pyrilambes الذى أوفد سفيرا لبلاده فى مهام كثيرة كما كان من أشهر رجال الديمقراطية فى أيام بريكليز ، أما ديموس ابنه فقد عرف أنه من أرشق فتيان حرب الأرخيداميان Arichidamian (*) ، وأنجبت بركسيون أم أفلاطون من بريلامبيز ابنا هو انطيفون الذى ترك الفلسفة واهتم بتربية الجياد .

(*) حرب تنسب إلى أرخيداموس Archidamus الثانى ملك اسبرطة الذى غزا اقليم اتيكا عام ٤٣١ ق . م .

وهكذا يمكننا أن نلاحظ أن أفلاطون كان مهيئاً بحكم مولده فى هذه الأسرة ذات التاريخ السياسى لأن يقوم بدور فى سياسة بلاده وأنه كان أيضاً بحكم اتصاله بأقربائه على علم بدخائل السياسة وآفاتها .

ويروى أرسطو أنه تتلمذ فى حداثته على أقراطيلوس الهرقليطى واتصل بسقراط فى سن العشرين ويقول أفلاطون فى الرسالة السابعة من رسائله وهى موجهة إلى صديقه ديون انه كان يعد نفسه للخوض فى غمار السياسة وقد كان فى إمكان كرتياس وخارميدس أن يهيئا له مكاناً مرموقاً عندما آلت السلطة إلى أيديهم فى حكم الطغاة الثلاثين، غير أنه رفض كما رفض سقراط حين أرادوا إشراكه فى جرائمهم ومظالمهم وهكذا يروى أفلاطون كيف أنه انصرف عن حكم الارستقراطية ممثلة فى حكم الطغاة الثلاثين، ولما آلت السلطة إلى حكم الديمقراطية لم يتحرر أفلاطون من تشاؤمه وانصرف حانقاً عليها لمحاكمتها وإعدامها استاذه سقراط، وبعد موت سقراط لجأ أفلاطون إلى ميجارا عند اقليدس أكبر تلاميذ سقراط سناً فى ذلك الوقت، ثم بدأ بعد ذلك سلسلة أسفاره إلى قورينائية وتعرف هناك على ثيودورس الرياضى المشهور، وزار مصر . وإن لم نجد نصاً صريحاً يدل على هذه الزيارة إلا أن وصفه لها وكلامه عنها ليشهد بأنه حديث المشاهدة المباشرة ويؤكد أن ما يرويه ليس مجرد نقل عن الغير ، وسافر إلى إيطاليا واتصل هناك بدوائر الفيثاغوريين وعلى رأسهم أرخيتاس التارنتى Archytas ثم زار سراقوصه Syracuse فى صقلية وأقام فى بلاط طاغيتها ديونيسوس الأول وتعرف هناك بصهر ديونيسوس وهو ديون Dion وكان ديون شاباً فى العشرين من عمره ، غير أن نقد أفلاطون لسياسة الطاغية ودعواه إلى سياسة أخرى أدت إلى سوء العلاقات وإلى تسليمه إلى سفير أسبرطه الذى حجزه أسيرا فى ايجينا ويقال إنه عرض للبيع فافتداه أحد أصدقائه من قورينائية ويدعى أنيكرس Anikeris واستطاع أفلاطون أن يعود أخيرا إلى أثينا . وهناك بدأ فى تأسيس الأكاديمية حوالى عام ٣٨٧ . وأسس المدرسة فى بستان البطل أكاديموس وعاش فيها يعلم ويدون وظلت لا تبارحه فكرة تأسيس الدولة العادلة يشاركه فى هذه الأحلام صديقه ديون صهر ديونسوس الأول الذى ما إن واتته الفرصة بموت ديونيسوس حتى دعاه إلى

سيراقوصة فسافر أفلاطون إلى سيراقوصه للمرة الثانية عام ٣٦٧ ولكنه فشل فى تعليم الأمير الجديد ديونيسوس الثانى فلسفته السياسية وساءت العلاقة بينهما الأمر الذى انتهى إلى مراقبته وحبسه . كذلك نفى صديقه ديون . ولما عفا عن أفلاطون عاد إلى أثينا والتقى بديون الذى لم يفقد الأمل فى العودة مرة أخرى إلى بلاده ، وفعلا عاد أفلاطون إلى سيراقوصه مرة ثالثة فى صحبة ديون ولكن الأمر كالعادة لم ينته على خير وكاد أفلاطون أن يعدم لولا تدخل ارخيتاس التارنتى ، وقتل ديون فى مؤامرة وعاد أفلاطون إلى أثينا ليقضى بقية حياته فى التأليف والتدريس بالأكاديمية وكانت آخر محاوراته هى محاورة القوانين ، وتوفى عام ٣٤٨ ق . م .

٢ — الأكاديمية :

فكرة قيام مدرسة عالية يؤمها الطلاب للتبحر فى العلوم كانت موجودة منذ القدم وقد انتشرت قبل أفلاطون مدارس الفيثاغورية وأسس اقليدس مدرسة ميجارا ، وكان لايزوقراط الخطيب مدرسة تعاصر أكاديمية أفلاطون وقد أسس أفلاطون أكاديميته فى أثينا عام ٤٨٧ ق.م. وظلت هذه الأكاديمية قائمة فى بستان أكادموس خارج المدينة حتى حاصر القائد الرومانى سولا Sylla أثينا عام ٧٦ ق.م. فانتقلت الأكاديمية إلى داخل المدينة وظلت قائمة حتى أغلقها الامبراطور جستنيان عام ٥٢٩ ميلادية . وكانت الأكاديمية أشبه بفرقة دينية Thiasos إلى جانب مهمتها العلمية فكان فيها معبد للآلهة Muses وكان يؤمها الطلاب من جميع أنحاء العالم الهلينى ، وقد كانت هذه الظاهرة من خصائص القرن الرابع ق.م. وهى ظاهرة تختلف عما كان يجرى فى القرن الخامس ، إذ كان أكثر العلماء غرباء يفدون على أثينا ويقيمون بها مدة ويظلون ينتقلون من مدينة إلى أخرى وكان طلاب العلم ينتقلون وراءهم من مكان إلى آخر ولكن منذ تأسست الأكاديمية صار الطلاب يفدون إلى أثينا فيقيمون بها للدراسة واستحقت أثينا أن تسمى مدرسة اليونان ، وكان أفلاطون يدرس فى الأكاديمية غير أنه لم يبق لنا شيئاً مكتوباً من هذه الدروس التى كان يلقيها فى الأكاديمية مما يدل على أن دروسه هذه كانت دروساً شفهية . على أننا

يمكن أن نستخلص مما بين أيدينا من محاورات بعض ماكان يدور فى الأكاديمية من دراسات فنظام تعليم الحراس فى الجمهورية يشير إلى آراء أفلاطون فى التعليم إذ هو يؤكد ضرورة تعليم الحراس الرياضة من سن العشرين حتى سن الثلاثين وبعد ذلك يبدأ الحراس فى تعلم الفلسفة وهى العلم الذى يصل إلى المبادىء الأولى التى تربط بين العلوم وبعضها كما أنها وسيلة النفس إلى معرفة الحقيقة الثابتة التى لا تتغير .

وكانت الرياضيات التى تعتبر تمهيداً للفلسفة هى العلوم التى عنى بها الفيثاغوريون من قبل وقد ظلت فيما بعد تسمى طوال القرون الوسطى باسم الرباع Quadrivium وهى الحساب Arithmetics والهندسة Geometry والسمعيات Acoustics والفلك Astronomy .

٣ — كتابات أفلاطون :

هذا فيما يتعلق بما كان يدرس فى الأكاديمية . أما عن كتابات أفلاطون فلحسن الحظ أننا قد حصلنا على أغلبها كاملا وهى المحاورات التى كانت تكتب ليقرأها الجمهور الأكبر وقصد بها أفلاطون بيان نقده للمذاهب الأخرى . والمشكلة التى كثيرا ما تثار حول هذه المحاورات هى مشكلة صحة نسبتها إلى أفلاطون . فقد يظن من آن لآخر أن هذه المحاورة أو تلك مدخولة أو من وضع أحد كتاب الأكاديمية الآخرين ، ويبالغ البعض فينتهى إلى حذف معظم المحاورات فقد ذهب شارشمدت Schearchmidt عام ١٨٦٦ إلى حذف ٢٧ محاورة من ٣٦ محاورة كانت تنسب إلى أفلاطون فى ذلك الوقت فاستبعد بارمنيدس ، والسفسطائى ، والسياسى ، وفيليبوس . وكان أساس هذا الحذف لا يرجع إلى معيار موضوعى ثابت بل كثيرا ما ينسب إلى الرأى الذاتى للمصنف ، فكثيراً ما يرى المصنف أن هذه المحاروة فيها آراء فلسفية لا تتفق والفكرة التى كونها عن الفلسفة الأفلاطونية والذلك يلجأ إلى استبعاد المحاورة .

ولكن الالتجاء إلى مقاييس أكثر ثباتاً وموضوعية مثل الرجوع إلى رواية أرسطو وغيره وإلى الأحداث المذكورة فى التاريخ وترد فى المحاورات

أمكن التأكد من صحة المحاورة المراد التحقق منها إلى أفلاطون . ثم وجد الشراح أنفسهم إزاء مشكلة ترتيب المحاورات وكان أحسن ترتيب هو ترتيب العالم الاسكتلندى لويس كامبل L. Cambpell عام ١٨٧٦ وهو الذى استخدم المنهج الأسلوبى أو الفيلولوجى Stylistique لترتيبها . وقد لاحظ أن أسلوب أفلاطون فى الكتابة قد تطور على مدى الخمسين عاماً التى ظل يدون فيها ، ولما تأكد من أن محاورة القوانين هى آخر ما قد كتب أفلاطون أمكنه أن يرتب المحاورات الأخيرة بالقياس إلى قربها من محاورة القوانين . وعلى ذلك فقد انتهى المصنفون إلى تقسيم محاورات أفلاطون إلى ثلاث مجموعات : المجموعة الأولى هى المجموعة التى كتبها أفلاطون فى صدر حياته وهى محاورات الشباب وأكثرها يدور حول حياة سقراط ولذلك تسمى بالمحاورات السقراطية ، والمجموعة الثانية هى محاورات الكهولة ، والمجموعة الثالثة هى محاورات الشيخوخة ، ولم يقتصر هذا التصنيف على المنهج الفيلولوجى وحده بل اعتمد فى أكثر الأحيان على تطور فلسفة أفلاطون . ويكاد الاجماع يكون تاماً على المحاورات الأخيرة ، أما الاختلاف فما زال حول المحاورات المبكرة . غير أنه على الرغم من ذلك فكثيرا ما نجد فى محاورات الشباب بعض الأفكار الفلسفية التى تنسب إلى عهد الشيخوخة وكثيرا ما يؤدى هذا إلى تغير التصنيف ، ولكن هناك احتمالا آخر حين يفترض المصنف وجود الفكرة فى ذهن الفيلسوف فى وقت مبكر ، ولكنها تظل فى ذهنه لايكتب عنها إلا فى وقت متأخر .

٤ — دروس أفلاطون الشفهية :

هل يمكن أن ننسب إلى أفلاطون فلسفة غير التى نجدها فى كتاباته أى غير التى تضمنتها المحاورات ؟

لقد نشأت هذه المشكلة عندما بحث مسألة دروس أفلاطون الشفهية ، فقد ذهب الباحث الأمريكى تشرنس Cherniss[١] إلى أن كل معلومات

(١) H. Cherniss, The Riddle of the early Academy. Berkeley. 1945, Aristotle's Criticism of Plato and the tаademy, I, 1944.

أرسطو عن فلسفة أفلاطون يمكن أن نتتبعها فى المحاورات . ونظرية الأعداد المثالية التى يذكرها أرسطو فى كتاب الميتافيزيقا [١] عن أفلاطون ويفسرها على أساس أن هذه الأعداد مركبة من الواحد ومن الكبير ومن الصغير يمكن أن نرجعها إلى محاورتى فيليبوس وتيماوس .

غير أنه يبدو أن إنكار الدروس الشفهية لأفلاطون لا يخلو من تعسف . فالغالب أن أفلاطون قد شرح فلسفته فى دروس شفهية . وهذا هو رأى أكثر المفسرين [٢] .

وهم يرجعون فى إثباتهم لهذه الدروس إلى الأسباب الآتية :

أولا : أن أفلاطون قد فضل التعلم الشفاهى على الكتابة ، وسجل هذا الرأى فى أكثر فى مكان من كتاباته ، فى فايدروس Phaedr. 275 e وفى الخطاب السابع ، هذا فضلا عن تأثره بتعليم سقراط الذى لم يكتب شيئاً ، أما عن أسلوب كتابته للمحاورات فيؤكد هذا الرأى حيث نجده يختار أسلوب المحاورة إذ أنه يمثل طريقة المناقشة الشفهية .

ثانياً : من غير المعقول أن تقتصر فلسفة أفلاطون الأخيرة على ما ذكره أفلاطون فى القوانين من آراء فى السياسة والأخلاق ، ولذلك فلابد من البحث عن محل آخر يفسر فيه أفلاطون نظريته الميتافيزيقية .

ثالثاً : هناك إشارة أرسطو إلى هذه الدروس الشفهية فى كتاب الفيزيقا (Phys. IV 209b-10-15) حيث يذكر رأى أفلاطون فى المكان على نحو ما ورد فى تيماوس وفى الدروس الشفهية . كذلك كثيرا ما ينقد ارسطو آراء لأفلاطون لا يرجعها إلى المحاورات كما فى كتابى الميم والنون من الميتافيزيقا مما يرجح أنه قد استمدها من الدروس الشفهية — غير أن الصعوبة الرئيسية فى هذه الرواية الأرسطية ترجع إلى أنه لم يكن يفسر نقده ، هل هو موجه إلى أفلاطون بالذات أم إلى

---

(1) Arist., Met., 992B.

(2) D. Ross, Plato's Theory of Ideas. Oford 1951, pp. 1542-153. P.M. Schuhl,. L'œuvre de Platon, Paris 1954., p 195

L. Robin, Théorie Platonicienne des idées et des nombres Paris. 1908.

خلفائه بالأكاديمية مثل سبو زيبوس الذى أفرد للرياضيات ،كانا يعلو على المثل وكسينوقراط الذى وحد بين المثل والأرقام الرياضية والأساس الوحيد الذى يمكن أن نلجأ إليه للتغلب على هذه الصعوبة هو أن نفرق فى هذا النقد بين ما يمكن أن ينسب إلى أفلاطون وما ينسب إلى خلفائه بالرجوع إلى إشارة أرسطو لأفلاطون وذكره لاسمه بالذات .

رابعاً : هناك غير أرسطو من المؤرخين القدماء من ذكروا دروساً شفهية لأفلاطون مثل سمبلقيوس وارستوكسينوس Aristoxene إذ يروى ارستوكسينوس أن أفلاطون قد خيب آمال كثير من الذين أقبلوا لسماع دروسه الشفهية فى الخير إذ وجدوه يستطرد إلى الحديث عن الرياضيات وينتهى إلى التوحيد بين الخير والواحد .

لكن ما خلاصة هذه الدروس الشفهية ؟

يبدو أنها لم تكن محاضرة واحدة فى الخير كما نستدل من كلمة akroasis التى تفيد معنى الجمع .

والمرجح أن هذه الدروس كانت تتناول تفسير الأعداد المثالية(*) فتبين أنها مركبة من مبدأين الواحد ، الذى يدخل فى تركيب كل الأعداد ، ومبدأ الكبير والصغير أو اللا نهائى ، أى مبدأين واحد يساوى الحد والثانى اللامحدود كما ورد فى محاورة فيليبوس .

ثم يفسر علاقة المثل بهذه الأعداد المثالية فيذهب إلى تعيين أرقام للمثل ، فهذا المثال أقرب للواحد وذلك أقرب للاثنين وذلك للثلاثة وهكذا ، ولما كانت الوحدة هى أرقى مبادىء الأرقام فان أعلى المثل الذى هو الخير يشارك فى الواحد ، وكذلك تترتب المثل فى هيراركية (**) حسب مشاركتها فى الواحد .

(*) أى مجموعة الأعداد من الاثنين إلى العشرة وهى التى تشارك فى مثل الثنائية والثلاثية والرباعية وفيها مبدأ الواحد أو الحد والكبير والصغير أو اللامحدود . ويقول أرسطو بالاطوال المثالية وهى فى مرتبة أدنى من الأعداد المثالية والمثل مثل الخط المستقيم ، وفيها مبدأ مادى هو الأطول والأقصر ومبدأ صورى هو الاثنين وهكذا ....

(**) ترتيب درجى .

الفصل الرابع

نظرية المعرفة

لاشك فى أن تقسيم الفلسفة الأفلاطونية إلى جملة فصول أو إلى مشكلات مختلفة ليس إلا من وضع الدارسين لهذه الفلسفة . إذ لم يضع أفلاطون لفلسفته تبويباً معيناً كما فعل أرسطو مثلا . ولا يخفى على قارىء المحاورات كيف تتشابك الموضوعات وكيف يكثر الاستطراد من موضوع إلى آخر حتى ليصعب فى كثير من الأحيان الاتفاق على اسم واحد للمحاورات الأفلاطونية .

على أنه إن جاز للباحث أن يسأل عن محور لهذه الفلسفة فانه لا بد أن يصل إلى تلك المشكلة الرئيسية التى ألهمت الفلسفة السقراطية بأسرها وهى مشكلة الخير .

ولقد حافظ أفلاطون على أساس الفلسفة السقراطية حين جعل الخير أيضاً هدفاً لفلسفته الميتافيزيقية والأخلاقية على السواء .

فالخير وحده هو الذى يحدد ما يجب أن يعرفه الفيلسوف ؟ وهو الحقيقة التى يسعى إلى تحقيقها الفرد والمدينة على السواء . لذلك يذهب أ. كواريه A. Koyré إلى القول بأن المشكلة الفلسفية عند أفلاطون ليست فى الواقع إلا مشكلة سياسية أنها مشكلة المدينة التى لا يجد الفيلسوف فيها مكاناً لنفسه(١) . ولما كان على كل باحث أن يضع تخطيطاً يسير عليه عند شرحه لهذه الفلسفة فيمكن أن نبدأ بنظرية أفلاطون فى المعرفة .

نظرية المعرفة :

يبحث أفلاطون موضوع المعرفة فى محاورات عديدة فيبين أنواعها المختلفة ويرتبها درجات حسب قيمتها فى الكشف عن الحقيقة . ويهتم اهتماماً

---

(1) A. Koyré. Introduction à la lecture de Platon. New York. Brentano's 1945.

بالغاً بتعريف العلم الفلسفي الصحيح والتمييز بينه وبين أنواع المعرفة الأخرى الشائعة عند معاصريه . وإذا تتبعنا آراءه فى هذا الموضوع خلال المحاورات فاننا نجده يهتم فى مينون وفى فيدون بنظرية التذكر .

أما فى محاورة الجمهورية فيشرح نظريته فى الجدل . وفى تياتوس يعرض للمعرفة الحسية ، وفى السفسطائى يتناول تفسير الأحكام ، الصحيحة منها والخاطئة ومغالطات السفسطائيين وفى فايدروس إشارات عديدة لتفسير طبيعة النظر الفلسفى ، وفى تيماوس تحليل للنفس عند قيامها بوظيفة المعرفة ولكننا يمكن أن نرتب آراء أفلاطون فى المعرفة بحسب قيمتها صاعدين من أدنى درجات المعرفة إلى أرقى درجاتها .

١ — المعرفة الحسية :

ذهب بروتاجوراس إلى أن المعرفة الإنسانية ، إنما تعتمد على الإدراك الحسى ، ولما كان الإدراك الحسى يختلف باختلاف قوة الحواس وظروف الإدراك نفسه فقد انتهى بروتاجوراس إلى القول بأن الحقيقة نسبية . ولقد عارض سقراط وأفلاطون هذه النظرية الحسية فى المعرفة وأولاها تأويلا انتهى إلى نزعة شك فى المعرفة ، فما دامت الحقيقة هى ما تبدو للفرد ، فكل شىء إذن صحيح بالنسبة لإحساس هذا الفرد ، وبالتالى ما دامت الحقيقة نسبية فليس هناك حقيقة موضوعية مطلقة يمكن الرجوع إليها لحسم الخلاف وليس هناك بالتالى خطأ . وقد ناقش أفلاطون هذه النظريات الحسية فى المعرفة خاصة فى محاورة تياتوس وسأل هل يمكن أن يقدم الإحساس علماً ؟ ولكن الإحساس فى رأى أفلاطون لا ينقل للإنسان إلا الصيرورة الدائمة والتغير المستمر ، كما أنه لا يدرك سوى العناصر المحسوسة البسيطة كاللون والحجم والطعم ، ومثل هذه الإحساسات لايكون علماً ولا يفسر حقيقة .

لذلك يبحث أفلاطون عن تفسير آخر للعلم فيسأل هل يكون العلم فى المعرفة الذهنية التى تصاحب الإحساس أى فى الحكم العقلى . فالحكم يجمع عدة عناصر فى فكرة واحدة ، ولكنه لا يعد دائماً معرفة علمية لأنه يشترط أن يكون هذا الحكم صادقاً أى مطابقاً للوجود ، ولكن إذا كان الحكم الصادق تفكيرا فى الوجود فما هو الحكم الخاطىء ؟ .

هل يجوز أن نصف الحكم الخاطىء بأنه تفكير فى اللاوجود ؟ طبعاً لا . إذ أن اللاوجود غير موجود فلا يمكن أن يكون موضوعاً لمعرفة أو حكم ما . ويحاول أفلاطون تفسير مشكلة اللاوجود والأحكام الخاطئة فى محاورة السفسطائى ذلك لأنه لو أمكن تفسير الخطأ فانه سيتمكن بالتالى من تعريف السفسطائى وهو المغالط الذى يزيف العلم بواسطة الأخطاء .

وينتهى فى هذه المحاورة إلى تفسير الحكم الخاطىء بأنه ليس إثباتاً للاوجود ولكنه إثبات لوجود آخر غير الوجود الحقيقى .

يضرب أفلاطون مثلا يفسر به الحكم الخاطىء مؤداه أننا إذا قلنا أن تتياتوس يطير وكان تتياتوس جالساً فقد قدمنا حكماً خاطئاً . ثم يفسر هذا الخطأ بقوله : إن هناك مثالا للجلوس ومثالا آخر للطيران ، وتتياتوس يمكن أن يشارك فى أى مثال من هذين المثالين والحكم الخطأ هو تقرير مشاركة ليس لها وجود .

يتضح مما سبق أن المعرفة الحسية والأحكام العقلية لا يكفيان لبيان حقيقة المعرفة العلمية . ولكنهما على كل حال ضروريان فى الحياة العملية ولتحقيق كثير من الفضائل الأخلاقية . فالفضيلة كما يقول فى محاورة مينون ليست فطرية ولا يشترط وجود العلم الحقيقى لكى تتوافر عند عامة الناس بل يكفى لوجودها الحكم العقلى الصحيح . وكثير من الساسة والعظماء أمثال بريكليز وأرستيد لم يكونوا علماء ولكنهم كانوا أفاضل بما لديهم من حكم صادق(١) .

وفى نهاية الكتاب السادس من محاورة الجمهورية يقدم أفلاطون تصنيفاً واضحاً لأنواع المعرفة(٢) .

ويستند فى تصنيفه هذا لأنواع المعرفة على درجات موضوعاتها المختلفة فى الوجود . فهو يفرق بين موضوعات مرئية ، وموضوعات معقولة .

أما المرئيات فيقسمها إلى الظلال أو الصور المنعكسة على المرآة أو على الماء ومعرفتها وهم والقسم الآخر من المرئيات يشمل الموجودات الطبيعية

---

(1) Menon, 97-100.

(2) Rep. VI, 509-511.

كالمصنوعات والنباتات والأحياء ومعرفتها الحسية ظن ، أما المعقولات فمنها معقولات تتطلب استخدام المحسوسات مثل الأشكال الهندسية والنظريات الرياضية ومعرفتها فهم ، أما أرقى أنواع الموجودات فهى المعقولات التى لا تحتاج للمحسوس ولا إلى استخدام الفروض كى تعقل ومعرفتها تعقل[١] . وموضوعها التصورات الفلسفية المجردة أو المثل العقلية كالعدالة والجمال والخير . ولما كانت المعرفة بالرياضة تمهيداً للمعرفة الفلسفية فينبغى أن ننتقل إليها .

٢ — الرياضة وأهميتها :

يظهر أثر العلوم الرياضية التى بلغت أوج ازدهارها عند اليونان فى فلسفة أفلاطون الذى كتب على باب مدرسته « لا يدخل الأكاديمية إلا من كان مهندساً » .

ولقد انتقل إليه هذا التأثير عن طريق الفلسفة الفيثاغورية المنتشرة فى جنوب إيطاليا وصقلية وخاصة مع أشهر رجالها فى عصر أفلاطون أرخيتاس التارنتى الذى كاد يحقق مثله الأعلى فى الحاكم الفيلسوف . وقد كان أفلاطون على معرفة بأحدث نظريات الرياضة لصلته بكثير من علماء الرياضة المعاصرين له مثل ثيودور القوريناني واودوكس الكنيدى ، وتتياتوس .

ولقد رأى أفلاطون أن فى الرياضة مراناً للعقل على فهم التصورات العقلية المجردة كما أنها تعتمد على الاستدلال العقلى فتقدم نموذج التفكير الذى لا يتأثر بالخبرة الحسية .

من جهة أخرى تتميز الحقائق الرياضية بأنها حقائق ثابتة مطلقة لا تتغير بتغير الأمثلة المحسوسة التى تصفها . فاذا قلنا مثلا أن ٢ × ٢ = ٤ أو أن مجموع زوايا المثلث تساوى قائمتين فاننا نقرر حقيقة ثابتة على الرغم من اختلاف أمثلتها المحسوسة التى لا تبلغ فى دقتها دقة الرياضيات ، فأين ذلك المثلث المثالى من أى مثلث مادى ذى حجم أو مادة معينة ؟ .

أننا فى العالم المادى نجد أمثلة تطبيقية للرياضة فنجد أن برتقالتين وبرتقالتين يتساويان بأربعة ولكن قد نجد العكس ، فقد نجد برتقالتين هما ضعف أربع برتقالات إذا التفتنا إلى صفاتهما الحسية . وإزاء هذا التعارض الواضح بين الحقيقة الرياضية الثابتة المطلقة والحقيقة المحسوسة النسبية المتغيرة نجد الفلاسفة أنفسهم إزاء موقفين فاما أن يبدأ البعض بالحقيقة الواقعية المحسوسة فيسلم بأن هذه المحسوسات الأولوية فى الوجود أما القوانين العقلية التى تفسرها إنما هى تقريرات مجردة نفترض وجودها أى تكون صحيحة لو وجد فى العالم الخارجى ما يتفق معها . فالأربعة مثلا هى ضعف الاثنين لو استثنينا كل الصفات المحسوسة التى تلحق بالمعدودات المحسوسة .

وقد يبدأ البعض الآخر من الطرف الآخر فيرى أن الحقائق الرياضية لها الأولوية أما الوقائع المحسوسة الخارجية فانما هى أمثلة وصور تقريبية لها .

فبالعقل نعرف الحقيقة الأولية ونستخرج بالاستدلال كل الصفات والخصائص المترتبة عليها . أما الخبرة الحسية والمشاهدة فانما هى وسائل مضللة عند معرفة الحقيقة إنها لا تقدم إلا الأمثلة التقريبية أو الظلال .

وعلى هذا النحو سارت الفلسفة الأفلاطونية واختار أفلاطون هذا المنهج الرياضى لا فى الرياضيات وحدها بل عممها فى سائر مجالات المعرفة الفلسفية ، فالعدالة والخير والجمال لا تعرف ابتداء من أمثلتها المحسوسة فى الواقع ولا تعتمد معرفتها على مناهج المشاهدة والخبرة الحسية وإنما تعرف من صورتها المثالية وبمقتضى هذه الصورة التى يتصورها العقل يمكن لنا أن نحكم على سائر الأمثلة التى تعرض لنا فى الواقع .

لذلك يشترط أفلاطون أن يبدأ الفيلسوف بدراسة العلوم الرياضية الأربعة الحساب والهندسة والفلك والموسيقى . وهو لا يعنى بالحساب فن العد الذى يستخدمه التاجر أو القائد ولكنه يعنى به دراسة نظرية للأعداد ذاتها وخصائصها[1] .

---

(1) Rep., VI, 525c.

أما الهندسة فهى ليست قياس المساحات ولكنها دراسة للنسب المعقولة . أما علم الفلك فهو دراسة للنظام البادى فى حركة الكواكب . وقد ارتبط علم الموسيقى عند أفلاطون بعلم الفلك ، لأن الموسيقى تبحث فى الائتلاف والنسب الرياضية التى تدخل فى نظرياتها .

لكن المعرفة الرياضية على الرغم من أهميتها عند أفلاطون تظل فى مرتبة أدنى من معرفة المثل ، وذلك لأن الرياضة تعتمد على فروض ومسلمات ليس وجودها يقينياً ثم تسير بطريق الاستدلال فى استنباط النتائج المترتبة على الفرض الأساسى الذى سلمنا به . ولذلك يسميها أفلاطون بالعلم الذى لايستغنى عن استعمال الفروض . والضرورة فيها ضرورة فرضية كما يقول أرسطو .

ومثالها يظهر حين يقول إذا وجد المنزل فأساسه بالضرورة موجود ، إذا ضربنا سبعة فى سبعة فالناتج ضرورة هو تسع وأربعون ، أما العلم اليقينى فهو الجدل الذى لا يعتمد على الفروض hypothesis بل يبدأ بالمبدأ اليقينى الذى لا يكون هناك شك فى وجوده . فاذا عرف هذا المبدأ أمكن لنا تحديد حقيقة كل شىء آخر بالنظر إلى صلته به . ولكن كيف ندرك هذا المبدأ ؟ . لابد من الانتقال إلى معرفة المثل والجدل .

٣ — معرفة المثل :

ليست معرفة المثل فى متناول أى إنسان من الناس وإنما هى وقف على الصفوة منهم . على الفلاسفة أولئك الذين خصهم الطبيعة بمواهب لا تتوافر عند سائر الناس ، خصتهم بأنقى النفوس معدناً تلك النفوس الطاهرة التى وصفها فى محاورة فايدروس بأنها قد حظيت فى الزمان الغابر بالرؤية الصحيحة ولأفلاطون وسائل مختلفة لشرح هذه المعرفة بالمثل نبدؤها بنظريته فى التذكر .

ويعرض أفلاطون نظريته فى التذكر فى محاورتى مينون وفيدون . فنى محاورة مينون يصور أفلاطون مينون متذمراً شاكيا من سقراط . فسقراط بحواره وجدله يكاد يهدم كل ما فى ذهن الناس من معرفة ومن علم ومن يقين إنه أشبه شىء بالأسماك التى تخدر من يقترب منها . وحتى هو ليس فى أحسن حال ممن يخدرهم ، فهو مخدر لا يعرف ما هى الفضيلة التى يسأل الناس عنها

غير أن سقراط يظل يلح على ضرورة بيان ما هى المعرفة فيقول : إن كنا نبحث عن شىء نجهله فكيف نتعرف عليه إذا صادفناه؟ وإن كنا نبحث عن شىء نعرفه فما فائدة أن نبحث عنه ؟ ثم ينتهى هذا التساؤل بقوله إن هناك من الأحاديث المشهورة عند الحكماء والكهنة وعند الشعراء أمثال بنداروس نظرية تقول ان النفس الإنسانية خالدة وأنها لا تفنى بعد الموت ولكنها تولد فى حياة أخرى .

وما دامت النفس قد كان لها وجود سابق على هذه الحياة فلا بد أنها قد عرفت كل شىء منذ القدم ويمكنها التذكر . ولكى يثبت هذه النظرية يستدعى عبدا لمينون ثم يأخذ فى توجيه أسئلة لهذا العبد فى الهندسة فيجده يجيب باجابات صحيحة ، فيستدل من ذلك على أن المعرفة كامنة فى النفوس

ويشرح أفلاطون التذكر فى محاورة فيدون فيفسر كيف ينتبه العقل عند رؤيته للمحسوسات فيتعرف على حقيقتها التى سبق للنفس أن رأتها فى حياتها السابقة . ويذهب إلى أننا حين نرى شيئين متساويين فى الواقع فاننا نحكم عليهما بالتساوى لمعرفتنا السابقة بحقيقة المساواة ، ولولا هذه المعرفة السابقة ، لما أمكننا إصدار مثل هذه الأحكام .

ولأفلاطون تشبيه مشهور معروف بتشبيه الكهف[1] يصور به عامة الناس مقيدين بأغلال فى كهف معتم لا يرون أمامهم سوى أشباح وظلال لما يمر وراء ظهورهم من حقائق فى الخارج ، فاذا تمكن أحدهم أن يتحرر من قيوده فخرج من الكهف ورأى الأشياء الحقيقية مباشرة انبهر بصره لقوة ضوء الشمس ، ولكنه سرعان ما يعمد إلى تمرين بصره على رؤية الأشياء منعكسة فى الماء ثم يمكنه بعد ذلك النظر إليها فى الضوء وبعد أن يألف النور ينظر إلى السماء فيرى الكواكب والنجوم حتى يمكنه فى النهاية أن ينظر إلى الشمس ذاتها فيعلم أنها مصدر الضوء وسبب الرؤية وبفضل حرارتها تستمد الموجودات وجودها . أما إذا عاد الذى أمكنه التحرر من الكهف القديم فانه ولا شك سيبدو غريباً بين قومه ، لكنه لن يعبأ بما يسمعه يدور بينهم حول

(1) Rep. VI, 415-521.

المعرفة ذلك لأنه قد رأى الحقيقةروًى العيان ،تلك الحقيقة التى خفيت عن الجميع . وعلى هذا النحو انما يكون الفيلسوف الذى تمت له روية الحقيقة روية مباشرة فتنبثق فى نفسه المعرفة كما ينبثق الضوء فجأة فتراه ينتقل طفرة واحدة من عالم الظلال إلى عالم النور والضياء ، ويسمى أفلاطون هذا النوع من المعرفة الحسية بالتعقل . على أن الفيلسوف الذى انكشفت له الحقيقة سيكون من واجبه العودة مرة أخرى إلى الكهف ليبين للناس حقيقة ما رأى ويوجههم إلى سبيل المعرفة الصحيح كما أنه سوف يعيد تقديره لقيم الأشياء مرة أخرى على أساس هذه المعرفة الحقيقية التى حظى بها . وفى هذا التشبيه الذى قصد به أفلاطون تقريب معرفة الفيلسوف بالمثل تتضح لنا معالم نظريته فى الجدل أو فى المنهج الذى يسميه بالديالكتيك .

٤ — الجدل (الديالكتيك) :

فن الديالكتيك باللغة اليونانية يعنى فن المناقشة والجدل وهى المناقشة التى تهدف إلى الوصول إلى الحقيقة والا فانها تصبح مراء Eristique[1]

وقد وضع سقراط اللبنة الأولى فى بناء الديالكتيك عندما حاول أن يصل إلى مفهوم واحد ثابت للفضائل المختلفة من خلال المناقشة والحوار . ونجد أمثلة واضحة لاستعمال هذا المنهج فى محاورات أفلاطون المبكرة أو فى المحاورات السقراطية مثل محاورات لاخيس ، ليزيس ، وأوطيفرون ، وهيبياس ... إلخ . غير أن أفلاطون قد خطا خطوة أخرى أبعد مما وصل إليه سقراط وذلك حين بحث فى التصورات العقلية ، لا فى عالم الأخلاق وحده بل فى عالم الطبيعة بأسرها . وكان بحثه عن هذه الحقائق هو أيضاً بحث عن التصورات العقلية الثابتة التى تفسر الموجودات الجزئية المحسوسة .

---

(١) أصبح الديالكتيك عند أرسطو يعنى الاستدلال القائم على الآراء السائدة وليس على المقدمات اليقينية كالبرهان . وفى العصور الوسطى أصبح الديالكتيك يعنى المنطق الصورى ويكون مع الخطابة والنحو الثلاث فى الفنون الحرة السبعة . وفى العصر الحديث يعنى الديالكتيك منطق الخداع ولكنه أصبح عند هيجل منطق الفكر وقانون الوجود حيث إن المعقول وحده هو الموجود . أما عند مركس فهو قانون الحركة المادية فى الوجود ، وبالتالى منهج المعرفة بهذا الوجود المادى .

وكانت التصورات العقلية عنده تعنى الأنواع والأجناس الكلية بمعنى آخر كانت هى المثل العقلية . ولكن كيف يصل الفيلسوف إلى إدراك هذه المثل ، ثم كيف يحدد علاقتها بالأشياء الأخرى التى تشارك فيها ثم كيف يحدد علاقتها ببعضها ويرتبها فى عالم واحد على قمته مثال الخير ؟

إن المنهج المؤدى إلى هذه المعرفة هو الذى يسميه أفلاطون بالديالكتيك .

ويعرف أفلاطون الديالكتيك فى محاورة الجمهورية بأنه المنهج الذى به يرتفع من المحسوس إلى المعقول دون أن يستخدم شيئاً محسوساً ، وإنما بالانتقال من فكرة إلى فكرة بواسطة فكرة [1] .

ومعنى هذا أننا إذا أخذنا فى دراسة فكرة أو تصور معين فاننا لا ينبغى أن نكتفى بالوقوف عند حد هذه الفكرة بل لابد أن نردها إلى فكرة أخرى أعم منها وأشمل وهذه إلى ثالثة أعم من الجميع ، أى نصل من المشروط إلى شرطه أو من المعلول إلى علته حتى نصل إلى فكرة هى أعم الأفكار جميعاً وأكثرها حقيقة وأعلاها مقاماً ، وهذه الفكرة ليست سوى مثال الخير .

وهذا هو ما يعنيه أفلاطون حين يقول إن أى معرفة أينما كانت رياضية أو علمية أو أخلاقية لا قيمة لها ما لم تكن تهدف فى آخر الأمر إلى تحقيق الخير أو ما لم ينظر إليها من خلال ضوء فكرة الخير ومدى قربها أو ابتعادها عنها . لأن الخير هو المعيار المطلق الذى به نقوم المعرفة وتقيسها كما أنه أيضاً المعيار الدقيق الذى به نقيس الوجود [2] .

وينتهى فى الجمهورية إلى وصف الخير بأنه يقوم فى العالم المعقول مقام الشمس فى العالم المحسوس فهو يضفى على المعقولات الضوء الذى به تكون مرئية والحرارة التى تكسبها الحياة . ورؤية الخير كما يصفها أفلاطون فى محاوراته العديدة هى رؤية مباشرة وحدس عقلى . وبغير حدوث هذه الرؤية والوصول إلى المبدأ الأعلى لكل الموجودات يظل العقل فى تشتت لأن معرفة

---

(1) Rep. 511B.

(2) Rep. 505c.

الخير هى هدف كل العلوم الجزئية التى تفتقر دائماً إلى النظرة الكلية أو إلى النظرة الفلسفية التى تحدد علاقة هذه العلوم بعضها ثم تحدد الهدف الأسمى لجميعها(٠) .

ويرى أفلاطون أن للجدل طريقين ، طريق صاعد يهدف للوصول من خلال الكثرة المحسوسة إلى الوحدة المعقولة التى تشملها وتفسرها أو يصعد من المعقولات المتعددة إلى أعلاها مرتبة ، ومبدأها جميعاً أى ينتقل من تعميم إلى آخر حتى يصل إلى الجنس الأعم الذى يشملها جميعاً . وهذه الحركة هى المسماة بطريق الصعود بمعنى أدق بالتأليف . Synopsis[1] .
أما الطريق الآخر للديالكتيك فهو الطريق الهابط . لأن الفيلسوف بعد أن يدرك الوجود الأعم أو أعلى الأجناس ، يهبط إلى الأنواع التى تندرج تحته وله أن يسير فى هذا الهبوط على منهج التحليل أو باستخدام القسمة الثنائية المستنيرة بحدس المثل[2] .

لذلك يعود إلى ترتيب الموجودات ، مراعياً فى ذلك حقيقتها أو ترتيبها المنطقى على حد قول اسبينوزا .

نظام الفكر هو نظام الأشياء Ordo idiarum ordo. rerum

ولتوضيح ذلك نفترض أننا بصدد تعريف(س) فنختار فئة واسعة تشمل (س) وغيرها (أ) ثم نقسم (أ) إلى فئتين أحداها تشمل صفة موجودة فى (س) وأخرى لا تحتوى على هذه الصفة فتسمى الفئة الأولى (ب) وتوضع على اليمين وتترك الأخرى على اليسار وتسمى (حـ) ثم نأخذ (ب) ونقسمها بدورها إلى صفتين إحداهما تدخل فى (س) فنسميها (د) ونضعها

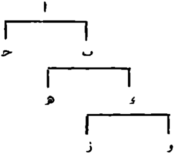
---

(٠) فيمكن أن ترتب العلوم والفنون درجات حسب علاقتها بفكرة الخير ، فالجندى يفتح المدن ليتولى الفيلسوف الحكم فيحقق الخير ، وقاطع الخشب يحضره النجار فيصنع السرير ليستعمله الإنسان فيتم تحقيق خير معين وهكذا .

(1) Rep. VI, 537c. Men. 100b. Theet 146e.

(2) Phédre 265-266.aPhilébe. 34b, Lois. V. 732b.

على اليمين والأخرى (هـ) على اليسار وهكذا حتى نصل إلى تعريف الفكرة التي كنا بصددها ونحدد خصائص هذه الفكرة من مجموعة الصفات التي وضعت على اليمين (*) .



∴ (ا ، ب ، د ، و) = س .

وقد تميزت نظرية المثل في مرحلتها الأخيرة عند أفلاطون بطابع لم يكن واضحاً فيها في مرحلتها الأولى ، وهو قابلية المثل للمشاركة في بعضها وقدرتها على التأثر والتفاعل ، ومن ثم صار تحديد علاقة مثال بآخر هو طابع الدياليكتيك عند أفلاطون في المحاورات المتأخرة . لذلك نجده يقول في محاورة السفسطائي وهي من المحاورات المتأخرة بوجود خمس أجناس عليا(1) تقوم بمهمة التأليف والربط بين المثل وهي الحركة والسكون والوجود والذاتية والغيرية فمثال الحركة هو غير السكون وهو يتصف بالوجود والذاتية لأن الحركة هي ذاتها ولأنها موجودة ولكنها غير باقي الأجناس الأخرى .

وتنتهي محاورة السفسطائي باثبات أن كل شيء بوصفه ذاته يشارك في الوجود وبوصفه غير الأجناس الأخرى يشارك في اللاوجود . ومن ثم فاللاوجود هو الغير أو الآخر .

(*) ذكر أرسطو القسمة الافلاطونية في كتابة التحليلات الأولى Prem. Analyt. وعدها بداية لمنهج الاستدلال القياسي ولكنها ناقصة لأنها تؤدي دائماً إلى نتيجة ضرورية إذ ليس بها حداً أوسط يكون علة ضرورية للاستدلال على النتيجة .

(1) Soph. 253d.

كذلك يثبت الديالكتيك أن نوعاً ما يأتلف مع بعض الأنواع الأخرى ولا يأتلف مع البعض الآخر ، فالإنسان لا يأتلف مع الثور لأنه حيوان ذى أربعة أرجل ولكنه يأتلف مع الحيوان ذى الساقين .

وعلى هذا النحو ينتهى كثير من المفسرين إلى اعتبار نظرية الجدل عند أفلاطون نوعاً من ميتافيزيقا الوجود (أنطولوجيا) أكثر منها نظرية فى المنطق الصورى ، لأنه دراسة للمثل أو للحقائق ذات الوجود الموضوعى التام(١) .

الفصل الخامس

نظرية المثل

معنى المثال :

لفظة المثال فى اليونانية هى الايدوس Eidos وجمعها Idea مشتقة من الفعل Idein بمعنى يرى ولم يكن أفلاطون مبتدعاً لهذه اللفظة ، وإنما استمدها من المصطلح العلمى عند الفيثاغوريين ومن مجموعة الطب الابقراطى. فقد كانت الايدوس تفيد فى الفلسفة الفيثاغورية الشكل المرئى أو الصورة الهندسية ، أما فى الطب فكانت تفيد طبيعة الشىء أو تركيب مادته .

أما المثال عند أفلاطون فإنما يشير إلى حقيقة شىء أو طبيعته فيقابل لفظة الطبيعة التى شاعت عند سابقيه . وأصبح المثال بناء على المعنى الأخير يفيد الطبيعة الجسمانية أو الطبيعة النفسية عند أفلاطون أما المصدر السقراطى لنظرية المثل الأفلاطونية فهو موضع نقاش عند المفسرين لهذه الفلسفة . فهل كان سقراط حقاً هو صاحب نظرية المثل التى عرضها أفلاطون فى المحاورات ؟ .

لقد ذهب بعض المفسرين إلى اعتبار نظرية المثل من اختراع سقراط فقالوا بأن شخصية سقراط التى تظهر فى المحاورات إنما هى تصوير صادق لشخصيته التاريخية وآرائه الفلسفية ، وعلى ذلك يكون كل ما قدمه أفلاطون من آراء على لسان سقراط صحيح النسبة له[1] .

لكن يبدو أن فى هذا الرأى كثيراً من المغالاة ، لأن سقراط وإن بحث فى المثال الثابت للفضيلة ، أو فى ماهية الفضيلة لا فى أمثلتها المحسوسة المتغيرة ، إلا أنه كان لا يعتقد بوجود مفارق للمثل على حد رواية أرسطو فى الميتافيزيقا[2] .

---

(1) A.E. Taylor, Varia Socratica, J. Burnet Greek Philosophy.

(2) Arist., Met., 1078b, 30-1.

فالتصورات التى كان سقراط يهدف إلى تعريفها لا تتعدى التصورات الأخلاقية ، أما نظرية المثل فى المحاورات الأفلاطونية فقد اتسعت لتفسير جميع الموجودات سواء منها الأخلاقية أو الطبيعية . ومن يتتبع تطور نظرية المثل خلال المحاورات الأفلاطونية يتبين أنها قد بدأت سقراطية ، إذ تميزت المثل فى المحاورات الأفلاطونية المبكرة بأنها تصورات تتعلق دائماً بالأخلاق ، وتميزت هذه التصورات بأنها بمثابة علل مباطنة للسلوك الإنسانى ولم تكن ماهيات مفارقة فى عالم آخر يعلو على العالم المحسوس .

ومن أمثلة هذه المحاورات السقراطية محاورة خارميدس التى يناقش فيها أفلاطون فضيلة العدالة ، ولاخيس وهى بحث فى الشجاعة ، وأوطيفرون التى يحاول فيها تحديد العفة ، وفى هذه المحاورات بالذات يكثر استعمال سقراط لكلمة المثال ، بل تظهر فيها بوادر نظرية المثل بوضوح فيقول سقراط لمحاوره :

« اذكر يا أوطيفرون أنى لم أدعوك لبيان شىء أو شيئين من هذه الأشياء الكثيرة التى تكون تقية ، ولكنى سألتك عن المثال الذى به تكون كل الأشياء التقية تقية »[١] .

ومعنى هذا أن المعرفة بالجزئيات لاتكون صحيحة إلا إذا توفرت للانسان المعرفة العقلية بالفكرة العامة التى تفسر لنا الجزئيات المحسوسة أى معرفة مفهوم الشىء لا بد أن تسبق معرفة ما صدقاته ويوضح أفلاطون حقيقة المثال فى محاورة فيدون حيث يذهب إلى اعتبار المثال علة لتفسير الموجودات المحسوسة فيقول مثلا :

« إنى أقرر بقوة أن الأشياء الجميلة كلها إنما تكون جميلة بالجمال وبالكبر وحده تصير الأشياء الكبيرة كبيرة فأكبر وأكبر ، وبالصغر يصير الصغير صغيرا »[٢] .

---

(1) Euthyphron 6e.

(٢) فيدون ٩٨–٩٩ – الترجمة العربية للدكتور زكى نجيب محمود .

ولقد اتخذ أفلاطون من المثل فى هذه المحاورة علة لتفسير الموجودات الطبيعية ، ذلك لأنه لم يعد يبحث عن العلل المادية فى الوجود لأنها ليست حقيقية وليست ثابتة ، فلو قلنا مثلا إن علة الجمال فى الزهرة هو شكلها أو لونها أو رائحتها فنحن إذن نلجأ إلى علة ليست دائماً سبباً للجمال ، كما أننا لو قلنا إن سبب الطول هو مقياس قدم فهذا القدم أحياناً قد يكون مقياساً للقصر وعلى هذا يستبعد أفلاطون التعليل المادى الفيزيقى ، بل يوجه له أشد النقد حين يسخر من انكساجوراس الذى كاد يتخلص من هذه التفسيرات المادية عندما قال بالعقل علة لكل شىء ولكنه سرعان ما عاد فوقع فى نفس الخطأ القديم الذى وقع فيه جميع الفلاسفة الطبيعيين السابقين على سقراط حين بحثوا عن العلل المادية للوجود(١) .

كذلك أصبح المثال يقوم فى الفلسفة الأفلاطونية بوظيفة العلة المفسرة للوجود الطبيعى ، وبهذه العلية المثالية أدخل أفلاطون التفسير الميتافيزيقى الذى لا يكتفى بالبحث التجريبى فى العلل بل يفترض أنها توجد فى مستوى يعلو على التجربة وعلى المعلولات . وقد ترتب على هذا أن صارت علاقة العلية عند أفلاطون هى علاقة مشاركة Participation فما هذه المشاركة ؟ .

يروى أرسطو أن الفيثاغوريين قالوا ان الأشياء تحاكى الأعداد ، أما أفلاطون فقد قال إنها تشارك فيها وليس هذا اختلافاً إلا فى الاسم(٢) ، ولكن لو رجعنا إلى تفسير محاكاة الأشياء للأعداد عند الفيثاغوريين أو إلى بحث سقراط عن التصورات ، فسوف نجد أن أحداً منهم لم يقل قبل أفلاطون بأن للأعداد أو الماهيات وجوداً مفارقاً للأشياء وهذا ما ذهب إليه أرسطو عندما كان بصدد البحث عن نظرية المثل(٣) .

بل يذهب أرسطو أبعد من ذلك عندما يحاول تفسير مفارقة المثل الأفلاطونية وتعاليها عن الواقع المحسوس فيقول إن السبب الذى من أجله

---

(١) فيدون ٩٦

(2) Arist., Met., 987b. 11-13.

(3) Arist., Met., 1078b 30.

انتهى أفلاطون إلى القول بمفارقة المثل للعالم المحسوس هو تأثره بفلسفة اقراطياوس وهيراقليطس[1] .

فاذا كان الوجود المحسوس فى صيرورة مستمرة وتغير دائم كما يقول هرقليطس وأقراطياوس ، وإذا كان العلم لا يتعلق إلا بالماهيات الثابتة كما يقول سقراط فكيف يرضى أفلاطون للمثل وهى الحقائق العقلية الثابتة أن تتعرض للصيرورة والتغير إذا كانت مباطنة للمحسوسات . ؟

لقد كان الحل الوحيد للتوفيق بين هذين الرأيين اللذين أخذ بهما أفلاطون هو أن ينأى بمثله فى عالم مفارق كلما ازداد ضغط فلسفة هيراقليطس على تفكيره (٢)

لكن القول بالانفصال الكامل بين العالم العقلى والعالم الحسى لم يعد يتخذ هذه السمات المطلقة الحاسمة فى الدور الأخير من فلسفة أفلاطون . لذلك نجده يراجع فى محاورة بارمنيدس ما سبق أن ذكره بخصوص المشاركة بين المحسوسات والمثل ، فيثير عدة مشكلات أهمها :

١ — لو كان المثال موجودا بأكمله فى كل المفردات التى تشارك فيه لتعدد المثال وفقد ذاتيته .

٢ — لو شارك المثال فى كل منها بجزء منه لانقسم المثال وأدى إلى تناقض خاصة إذا ما تعلق الأمر بمثال الصغر . فلو أن شيئاً صغيرا شارك فى جزء من مثال الصغر فهل يصح لمثال الصغر أن يكون أكبر من جزئه ؟ .

٣ — لو تركنا فكرة المشاركة وقلنا بالمشابهة فان الأمر لن يسلم أيضاً من التناقض لأن مشابهة شيئين فى صفة معينة تقتضى وجود مثال ما هو مشترك بين الطرفين المتشابهين ولو اشتركت هذه الصفة مع الشيئين لاقتضى الأمر صفة ثالثة للتشابه القائم بينها وبين باقى الأطراف وهكذا إلى ما لا نهاية .

---

(1) Arist., Met., 987a 32, 1012.

(2) A.G. Collingwood. The Idea of Nature p. 68.

٤ — وأخيرا لو قلنا إن هناك مثلا منفصلة مفارقة فلا بد لكى نعلمها من عقل إلهى مفارق غير عقولنا الأرضية ذات المعرفة النسبية .

ولقد اختلفت التفسيرات التى قدمت لمحاورة بارمنيدس لما فيها من جدل لا ينتهى إلى نتيجة إيجابية حتى ليبدو أنها إنما كانت مراناً عقلياً وضعه أفلاطون لتنشيط ذهن طلاب الفلسفة حتى يفهموا دروسه الشفهية .

ومن الواضح أيضاً أنها كانت محاولة منه للرد على المثاليين المتطرفين خلفاء بارمنيدس من المجاريين الذين رفضوا إثبات أى علاقة بين العالم العقلى والعالم الحسى . ومن يتتبع تطور نظرية المثل بعد هذه المحاورة أى فى الطور الأخير من فلسفة أفلاطون فانه يتبين تسرب مؤثرين رئيسيين :

أولا : قول أفلاطون بعلية النفس فى العالم الطبيعى واعتبارها علة مباشرة فعالة بعد أن كان المثال يقوم بهذه الوظيفة .

ثانياً : تأثر أفلاطون بالنظريات الفيثاغورية إلى حد التوحيد بين المثل والتصورات الرياضية . بل أصبحت المثل أقرب إلى نماذج مجردة ليس لها فعل مباشر فى العالم الطبيعى أى (برادجما) prradeigma[1] .

ولقد أفضت فكرة أفلاطون فى علية النفس وفاعليتها فى عالم المحسوسات إلى إمكانية القول باشتراك المثل أو النماذج مع النفوس فى التأثير على عالم الطبيعة . بل أصبحت النفس بمثابة العلة الفاعلة والمباشرة فى تحريك الطبيعة بل واسطة بين الموجودات الحسية والمثل العقلية .

فالنفس الإلهية أو الإله الصانع علة مباشرة فى وجود العالم كما يقول فى محاورة تيماوس ولكنها لا تقوم بوظيفتها إلا بالاستعانة بعالم المثل أو النماذج والعلل الغائية . كذلك يتضح أن المثل أصبحت فى الطور الأخير من مراحل

---

(1) Cornford, From Religion to Philosophy, p. 242-261.

فكر أفلاطون أشبه بعالم من التصورات الميتافيزيقية التى توجه فعل النفوس كما كانت توجه أفكار القدر والعدالة أفعال الآلهة الأولمبية عند اليونان .

وعلى هذا الأساس أيضاً يمكن أن نشبه المثل بالقوانين الرياضية التى تسيطر على حركة الطبيعة وحركة النفوس وبالتالى يمكن أن نبحث فى نظرية متأخرة توحد بين المثل والأعداد المثالية التى هى موضوع دروس أفلاطون الشفهية والتى تظهر لنا مدى تأثر أفلاطون بالفلسفة الفيثاغورية وهو تأثر لم يظهر بوضوح إلا بعد أن اتجه إلى تفسير الطبيعة .

الفصل السادس

العالم الطبيعي والنفس

لم يكن علم الطبيعة عند اليونان مستقلا عن دراسة النفس والإلهيات ويظهر هذا الطابع خاصة فى فلسفة أفلاطون . ويكفى لكى يتضح لنا ذلك أن ننظر إلى محاورة تيماوس التى كرسها لتفسير الطبيعة حتى نجدها تنتهى إلى فكرة الصانع والنفوس الكونية ونفوس الأحياء . أو أن نبحث فى الفصل العاشر من محاورة القوانين وهو الفصل الذى كرسه أفلاطون لدراسة حركة الطبيعة حتى نجده ينتهى إلى فكرة النفس الإلهية التى اعتبرها علة الوجود والحركة .

تكوين العالم الطبيعي :

قبل أن يفسر أفلاطون كيف تم تكوين العالم الطبيعي يبحث فى العلة فى وجوده ، فيقول أن كل ما يوجد يوجد ضرورة بفعل علة ، فمن المستحيل أن يوجد شىء من غير علة . »[1]

وقد افترض أفلاطون فى محاورة تيماوس مبادىء أولية أزلية ثلاثة هى :

أولا : عالم المثل أو النماذج الثابتة الذى خلق العالم على مثاله وقد سماه أيضاً الحى بالذات autozoon .

ثانياً : القابل أو المحل Receptacle chora ويصفه أفلاطون بصفات كثيرة منها أنه المادة أو الامتداد أو المحل الذى يتقبل كل الصور وتتكون فيه ومنه موجودات هذا العالم ، يصفه بأنه أشبه بالمادة التى يستخدمها صانع العطور . لابد أن تكون نقية لا رائحة لها حتى لا تؤثر فى طبيعة المادة التى يريد العطار أن يكسبها رائحةمعينة[2] .

---

(1) Tim. 29c-d.

(2) Tim. 50 c.

ثالثاً : الاله الصانع[1] الذى كون هذا العالم الطبيعي ونظمه بعد أن كان فى اضطراب وفوضى . وتفسير تكوين الصانع للعالم يتلخص فى أن القابل كان فى حركة عشوائية غير منتظمة تسيرها علة آلية غير عاقلة فتتحكم المصادفة والضرورة وهى العلة التى يسميها العلة الالية . يقول أفلاطون فى محاورة تيماوس ان نشأة هذا الكون قد تمت بفعل الضرورة والعقل . وقد سيطر العقل على الضرورة فأقنعها بتوجيه أكثر الأشياء نحو الخير[2] .

ومعنى هذا أن الاله الصانع أو العقل الالهى تدخل لكى ينظم الكون تنظيما يظهر فيه أثر العقل والغائية .

وقد استخدم الصانع فى عمله هذا المثل والنسب الهندسية والاعداد والاشكال وفرضها على القابل فتكونت جزئيات صغيرة ذات أشكال مختلفة ومن هذه الجزئيات تكونت العناصر الأربعة النار والأرض والماء والهواء . فالنار مثلا تكونت من الأجسام الهرمية والأرض من الأجسام المكعبة والماء من الجسم ذى العشرين وجه والهواء من الجسم المثمن .

وكذلك أرجع أفلاطون الاختلاف الكيفى لهذه العناصر إلى اختلاف تكوينها الهندسى مما يظهر تأثره بالفلسفة الفيثاغورية .

ومن هذه العناصر الأربعة كون الاله الصانع جسم العالم وجعله على شكل الكرة أحسن الأشكال .

ولكن إذا كان للعالم جسم متحرك فلابد من افتراض نفس للعالم تحركه كما تحرك النفس الانسان وتوجهه . وقد كون الاله نفس العالم من الماهية اللامنقسمة البسيطة أو ماهية الذات[3] التى بها تعقل المعقولات ومن الماهية

---

(1) Demirgos

(2) Tim. 48o.

(3) Le même.

المنقسمة أو ماهية الغير[١] التي بها تدرك المحسوسات ومن ماهية ثالثة وسط بينهما .

وقد أحاطت النفس العالمية بجسم العالم الكروى ، لذلك فهى تتحد بالسماء.

وقد أراد الله للعالم أن يشابه بقدر الامكان النموذج المثالى ، ولكن لأن العالم محسوس ومتحرك فلا يجوز له الأبدية ، لذلك فقد خلق الصانع الزمان وجعله صورة متحركة للأبدية .

وجعل مقاييس الزمان حركة الكواكب ، وقد جعل لها الصانع أجساما نارية كروية ونفوساً الهية خالدة تقوم بتحريكها حركات منتظمة خالدة . ولذلك فقد سماها أرسطو بالأحياء الخالدة .

ويفسر أفلاطون مصدر خلودها بأنه من صنع ذلك الإله الخير الذى يأبى افساد ما أبدعه أحسن إبداع . كذلك يرجع خلودها إلى أن لها أجساماً خالدة ذات حركة منتظمة تدور حول محورها دائماً كما أن الحركة الوحيدة لهذه العقول هى حركة تعقل وتفكير متجه دائماً إلى الحقائق الخالدة .

ولكن لكى يتم وجود جميع أنواع الكائنات توجد أحياء أخرى فانية ، ولكن لا ينبغى أن تكون الأحياء الفاسدة من صنع الإله والا تكون بدورها خالدة ، لذلك فهو يترك تكوينها الآلهة الأخرى المساعدة أى لنفوس الكواكب .

ولكن لكى يبقى للنفس الانسانية جزء من الخلود فانه يأخذ ما تبقى من مادة النفوس الخالدة ويكون منها الجزء الخالد من النفس الانسانية وتضيف آلهة الكواكب جزئين فانيين فى النفس الانسانية إلى جانب الجزء العاقل الالهى هما الجزء الغضبى والجزء الشهوانى .

ويفسر أفلاطون تدرج نفوس الاحياء من الانسان إلى أنواع الحيوان السفلى بواسطة نظريته فى التناسخ[٢] . فيفترض أن النفوس جميعا كانت

---

(1) L'autre.

(2) Tim. 76-90.

فى الأصل ذكوراً ولكنها تتدهور خلال التناسخ حسب الحياة التى تحياها فان ابتعدت عن التمسك بالعقل فانها تولد فى جسم امرأة ثم فى أجسام حيوانات أخرى إلى أن تصادف نفسا طاهرة فتخلص من عجلة الميلاد وتعود إلى الكوكب الذى صدرت عنه .

ويكفى أن ننظر فى الفصل العاشر من محاورة القوانين لنجده يقدم الأسس الأولى فى بناء المذهب الروحى والتأليه فى تاريخ الفلسفة .

فى محاورة القوانين يثور أفلاطون على تفسيرات الشعراء والفلاسفة الطبيعيين الذين فسروا الطبيعة بالمادة أو العناصر الأربعة ، ويصفهم جميعاً بالالحاد لأنهم لم يعلموا أن العلة الأولى فى وجود الطبيعة هى النفس العاقلة يقول الغريب الاثينى لكلنياس الكريتى :

« لدينا فى أثينا كتب ، علمت أنها لا تدخل بلادكم ، بعضها منظوم وبعضها الآخر غير منظوم ، وهى تتحدث عن الآلهة ، وأقدم هذه الكتب تذكر كيف تكونت السماء وباقى الأشياء من مادة أولية وتتحدث عن سلالة الآلهة وكيف تناسلوا عن بعضهم ، وهذه الكتب لا يمكننا منعها لشدة قدمها ، ولا أملك مدحها بأى حال من الأحوال ، ولا حتى من باب المجاملة للآباء ، وعلى كل فلنترك هذه الروايات تمر ، ولكن لنرجع إلى هذه الاتجاهات الحديثة عند علمائنا المحدثين لأنها المسئولة فى نظرى عن الخطر الجسيم[1] » .

والخطر الجسيم يرجع إلى قولهم بأن كل ما فى الوجود نشأ بالطبيعة وبالمصادفة وليس بفن ولا بتدبير[2] . فهم يقولون كذلك ، أن النار والماء والأرض والهواء موجودة بالطبيعة وبالمصادفة ولا شىء منها يرجع إلى الفن . وقد نشأت الموجودات الطبيعية مثل الأرض والشمس والقمر والكواكب من هذه العناصر غير الحية . وتسير هذه العناصر بالمصادفة وبالتأثير المتبادل بين بعضها وبعض ، وبتلاقى الأضداد . الحار والبارد ، الجاف والرطب ، اللين والصلب حدثت السماء وكل ما تحتوى عليه كما تكونت الحيوانات

---

(1) Lois, 886c-d-e.

(2) Lois 889a.

والنباتات والفصول وهم يؤكدون فوق ذلك أن كل هذا قد تم من غير تدخل العقل . ولم يحدث بفضل اله أو بفن ، بل بالطبيعة وبالمصادفة فقط[١].

ويتضح مما سبق أن لب المشكلة الطبيعية عند أفلاطون يتلخص فى اثبات أن النفس أو العقل أقدم وهى علة لجميع الموجودات الجسمانية لأنها علة الحركة فى الطبيعة . لذلك فهو ينتهى فى تعريفه للنفس بأنها الحركة التى تحرك نفسها بغير علة أخرى لأن كل ما هو متحرك يفترض علة لحركته وهذه العلة معلولة لعلة أخرى حتى تنتهى إلى حركة ليس لها علة[٢] .

ويصف حركة هذه النفس الأولية التى تقوم مقام الاله الصانع فى محاورة القوانين وصفا أقرب إلى النشاط السيكولوجى . فمن حركاتها مثلا التفكير والتروى والظن والفرح والحب والكراهية وهى الحركات التى يسميها أفلاطون بالحركات الأولية أى حركات خاصة بالنفس الالهية الأولية غير المتصلة بالجسم[٣] . غير أن هناك نوعا آخر من الحركات الطبيعية التى لا يبدو فيها أثر العقل ولا النظام وهذا النوع من الحركات مصدره نفس أخرى غير عاقلة[٤] . أقرب إلى العلة الالهية أو الضرورة التى أقنعها العقل فى تياوس بأن تتجه نحو الأحسن أو الخير الأمر الذى يؤدى إلى القول بثنائية عند أفلاطون يقترب فيها كل الاقتراب من الفيثاغوريين .

وعلى العموم تتحدد هذه النفس الالهية التى يذكرها أفلاطون فى محاورة القوانين بالاله الصانع السابق ذكره فى محاورة تياوس .

أما عن نظريته فى النفس الانسانية فيمكن أن تدرس فى محاورات أخرى عديدة .

---

(1) Lois 889b.

(2) Lois 899c.

(3) Lois 897.

(4) Lois 898e.

نظرية أفلاطون فى النفس الانسانية :

تحتمل نظرية أفلاطون فى النفس الانسانية تفسيرات مختلفة حسب السياق الذى يرد فيه حديثه عنها . فهو يتحدث عن النفس باعتبارها حقيقة أزلية الهية خالدة فيقترب كل الاقتراب من عقائد الأديان السرية وخاصة الأورفيه . ويقول بالتناسخ كاقالت الفيثاغورية . وتارة أخرى يصف طبيعة النفس وقواها ووظائفها المختلفة فى حياة الانسان الأخلاقية كما يظهر فى محاورة الجمهورية . وتارة أخرى يصف تكوينها ويحدد علاقتها بالجسم فتتصل أكثر ما تتصل بالطبيعة والفلك ونظرية الحركة كما نلاحظ فى محاورتى تيماوس والقوانين .

ولكن هناك على العموم مشكلات أساسية عند دراسة النفس الانسانية عند أفلاطون يمكن تحديدها فى تفسيره لطبيعتها ومصيرها .

ولقد ذهب أفلاطون فى محاورة القوانين إلى القول بأن النفس سابقة على المادة ، وظهر فى محاورة تيماوس كيف نظم الاله الصانع هذا الكون تنظيما يظهر فيه أثر العقل والتوجيه الغاية . لذلك فمن الأرجح أن تتحد النفس الأولية والاله الصانع بالعقل الذى يعده فى محاورة فيليبوس العلة فى وجود كل شىء .

أما الكواكب الثابتة منها والسيارة فلها أجسام ونفوس شأنها شأن العالم . ومثل هذه الأجرام جميعاً تعد أحياء فى نظر أفلاطون ، ولكنها أحياء خالدة لأن أجسامها ونفوسها خالدة . وأدنى أنواع الكائنات هى الأحياء الفانية من الحيوان والنبات أجسامها فانية ونفوسها فانية على السواء . ولكن بين نفوس الكواكب الخالدة ونفوس الأحياء الفانية من نبات وحيوان ، توجد النفس الانسانية . فيها الخلود والفناء على السواء ، ولقد أتاها الخلود هبة من الاله الصانع خلقها من بقايا نفس العالم . أما الفناء فيصيب الأجزاء التى خلقتها نفوس الكواكب . وهى الأجزاء غير العاقلة من النفس الانسانية أى النفس الغضبية والشهوانية التى تقابل العقل الذى صنعه الاله الصانع .

فالنفس الانسانية ليست أزلية وإنما هى مخلوقة للاله الصانع وهذا رأى لا يظهر دائماً فى جميع محاورات أفلاطون .

وتتبين أيضاً صفة تلزم النفس الانسانية دائماً هي انطوائها على صراع دائم بين الجانب العاقل الخالد والجانب المادى الفانى . ويحاول العقل السيطرة على الشهوة مستعيناً بالعاطفة، فان تغلب العقل صعدت النفس إلى حيث تعيش النفوس الخالدة ، ولكن إذا تغلب الجزء غير العاقل فيها فمصيرها التناسخ فى أبدان تتدرج من الأعلى إلى الأدنى بحسب نصيبها من العقل ، فتسقط فى امرأة فطائر فحيوان إلى أن تصل إلى الزواحف والأسماك .

وفى محاورة فايدروس يذكر أفلاطون أسطورة تمثل النفوس غير مجسدة تسير فى موكب يتبع الالهة . ويشبه النفس بعربة يقودها سائق وجوادان ويرمز بالسائق للعقل وبالجوادين للارادة والشهوة .

فاذا سيطر السائق على الجياد ، تحكم العقل فى حياة النفس فظلت تنعم مع الآلهة الخالدة وتسعد برؤية الحقائق المثالية ، ولكن إذا تغلبت الشهوة التى يرمز لها الجواد الجامح أفلت الزمام من السائق وتبع العقل الشهوة فتسقط النفس من أرفع مكان إلى العالم الأرضى وتظل سجينة البدن وقد تظل تنتقل من بدن إلى آخر ولا تتحرر من عجلة الميلاد إلا بالتطهير الذى يتم بحياة الفكر الفلسفى والفضيلة .

وفى محاورة الجمهورية يبين أفلاطون الصلة بين تكوين الفرد والمجتمع . فما دامت المدينة ليست سوى مجموعة من الأفراد فلابد أنها تضم جميع القوى المتمثلة فى هؤلاء الأفراد . فطبقات المدينة الثلاث الحكام والجند والمنتجون من الصناع والزراع يقابلون قوى النفس الثلاث العقل والارادة والشهوة . فاذا كانت عدالة النفس وفضيلتها لا تتم ما لم يسيطر العقل ويوجه ويحكم فكذلك لن تتم عدالة المدينة ما لم يحكم الفلاسفة الذين يقومون مقام العقل فى نفس الفرد.

أما عن مصير النفس فى هذه المحاورة فيظهر فى الفصل العاشر حين يأتى أفلاطون بفكرة الثواب والعقاب. فبعد الموت تحاكم النفوس وتترك لاختيار مصيرها ، ويساعد النفس فى هذا الاختيار مقدار ما حصلت عليه من نصيب من التعقل والتفكير الفلسفى فى حياتها السابقة على نحو مايرويه إر بن ارمنيوس البامفيلى .

فقد عاد إر إلى الحياة بعد أن أدركه الموت وعاد يروى ما شاهده من ثواب عادل للأخيار ومن عقاب يصيب الظالمين والأشرار .

ويكرس أفلاطون محاورة فيدون لاثبات خلود النفس ويسوق أدلة من من أهمها أن النفس تدرك المثل العقلية الخالدة ، ومن ثم فهى تشابه طبيعة المثل من حيث بساطة طبيعتها فلا تتعرض للفساد أو للانحلال الذى يصيب الأجسام المركبة . ومن هذه الأدلة أيضاً أن النفس تشارك فى مثال الحياة وما يشارك فى مثال الحياة لا يقبل ضدها فلا يدركه الموت .

وتنتهى محاورة فيدون إلى نتيجة تتفق مع محاورة الجمهورية من حيث أن الذى يفنى هو الجسد وأن النفس جوهر مستقل عن البدن كل الاستقلال وأنها التى توجه البدن وتأمره وتظل تقاوم مطالبه وشهواته إلى اليوم الذى تتحرر فيه كاية من قيوده فتعود لتنعم بصحبة الآلهة والنفوس الخيرة .

ويؤكد فى نهاية المحاورة ما سبق أن ذكره فى محاورة الجمهورية من يوم الحساب تثاب فيه النفوس الطاهرة فتذهب مباشرة إلى السماء فى صحبة الالهة الخالدة وتعذب النفوس التى أخطأت بقدر اخطائها وآثامها فى أرض للتوبة ، أما الأشرار الذين لا يرجى صلاحهم فيعذبون فى العالم السفلى .

الفصل السابع

فلسفة أفلاطون السياسية

كان أفلاطون بحكم انمائه لأسرة ارستقراطية وبتلمذه على سقراط أكثر ميلا إلى نقد الديمقراطية . ولما قضت الديمقراطية على سقراط بالاعدام لجأ إلى ميجارا فى حماية اقليدس ممثل الفلسفة الايلية فى ذلك الوقت ، وكان هذا الهرب فى الواقع ضرورة لأن أثينا لم تكن ترحب بأصدقاء سقراط . وبعد ذلك بدأ أفلاطون سلسلة رحلاته إلى مصر وقوريناثيه وصقلية . وفى صقلية اتصل بحاكم سيراقوصه ديونيسوس الأول . وكانت سيراقوصة من أكبر الممالك التجارية فى ذلك الوقت بل منافسة لتجارة أثينا . وتبين أفلاطون أن حكم ديونيسوس لايتفق ومبادئه السياسية فنشب خلاف بينهما انتهى بارسال أفلاطون أسيرا فى جزيرة اجينا حيث بيع فى سوق الرقيق وعرفه أحد أصدقائه من قوريناثية ففداه ورجع افلاطون إلى أثينا . ولكنه لم يترك سيراقوصة فى هدوء بل ظل متتبعاً لأحوالها السياسية متآمراً مع ديون صهر ديونيسوس لاقتناص الفرصة المناسبة لتحقيق مدينته الفاضلة *

(*) إذا حاولنا تقصى الأحوال السياسية فى سيراقوصة فى ذلك الوقت نتبين أن ديونيسوس الأول كان من أعظم حكام سيراقوصة ، إذ أصبحت دولته أقوى دولة فى صقلية بل صارت من القوة بحيث قهرت أسطول أثينا فى عامى ٤١٣ ، ٤١٢ ، وخلع عليها هذا الانتصار ماخلعه انتصار أثينا على الفرس من زهو ، وقد ساعدت اسبرطه سيراقوصة فى هذه الانتصارات . غير أن التحالف مع اسبرطة لم يكن يتم إلا تحت ضغط ظروف الحرب ، فما كادت تنتهى الحرب حتى بدأت الأحزاب الديمقراطية تنادى فى سيراقوصة برفض التحالف مع اسبرطة أكثر مدن اليونان رجعية ، واستطاع الديمقراطيون بقيادة ديوكليس طرد القائد هرموقراطس داعية التحالف الاسبرطى وقتله عام ٤٠٧ ق . م . — ومن بعد هذا الانقلاب استطاعت الديمقراطية أن تثبت أقدامها بفضل ديونيسوس الأول الذى اقتفى آثار بريكليس فى أثينا ، ولكن ليس غريباً أن تنتهز الأحزاب الارستقراطية الفرصة بعد موت ديونيسوس الأول للاستيلاء على الحكم . وقد حاول ديون أن يجعل ولاية العهد لابن ديونيسوس الطفل ليكون وصيا عليه ولكن تمكن الابن الأكبر من الوصول إلى الحكم وحكم باسم ديونيسوس الثانى ، وحاول ديون الاستعانة بافلاطون غير أن محاولة أفلاطون باءت بالفشل ازاء قوة الحزب الديمقراطى فى سيراقوصة ، وعاد أفلاطون إلى أكاديميته وانصرف لحياة التأمل والفكر .

ولقد تأثرت فلسفة افلاطون السياسية بواقع الحياة المضطربة فى عصره خاصة إذا علمنا أن اثنين من زعماء الحزب الارستقراطى ينتميان لأسرته .

فلقد قتل خاله خارميدس فى معركة قامت بين الارستقراطيين والديمقراطيين عام ٤٠٣ فى معركة مونيخيا ، أما كرتياس قريب أمه فكان ضمن الطغاة الثلاثين المتطرفين من الارستقراطيين الذين بلغ بهم الشطط أن أعدموا ثيرامين زعيم الارستقراطية المعتدلة والذى انضم إلى الحزب هو وسقراط بعد استيلاء الحزب على الحكم حول عامى ٤٠٦ ، ٤٠٥ بمساعدة القائد الاسبرطى ليساندر ولكن الديمقراطية ما لبثت أن جمعت صفوفها مرة أخرى فقضت على حكم الطغاة والارستقراطيين وكانت محاكمة سقراط بداية سياستها فى التنكيل باعدائها .

وعلى ضوء هذه الظروف السياسية المضطربة يمكن أن نتبين الدوافع والعوامل المؤثرة فى نظرياته الخاصة بالعدالة والحكم فى دولته المثالية .

(ا) نظرية العدالة عند أفلاطون :

يبحث أفلاطون فى محاورة الجمهورية مشكلة تعريف العدالة وتظهر لنا فى هذه المحاورة شخصيات رئيسية ثلاث تمثل أهم اتجاهات السياسة الاثينية فى نهاية القرن الخامس ق . م . فشخصية السفسطائى تراسيا خوس تمثل فى الواقع الحزب المتطرف من الديمقراطية ، ومن الطبيعى ألا يوافق على آراء سقراط فى أن للعدالة مثالا خالدا لا يتغير ويلجأ إلى تعريفات للعدالة ويسوق آراء تمثل ما كان يلجأ إليه كثير من الثائرين الداعين لحكم القوة لمصلحة الأكثرية أما سيفالوس فهو شيخ معتدل لايتطرف كعادة الشيوخ فى رأى ما . كان جده من الأثرياء أما أبوه فقد ضيع الكثير وكل أمله أن يترك لاتباعه قدر ما تركه جده لأبيه . فالمعروف إذن عن شخصيته أنه كان من أثرياء الصناعة ويملك مصنعاً فى البرايوس يعمل فيه عدد كبير من العبيد ويبدو أنه من مؤيدى الديمقراطية المعتدلة .

أما سقراط فيمثل موقف فلاسفة الارستقراطية التى تدافع عن مثال ثابت للعدالة مستمد من التقاليد القديمة للأجداد .

ويشتد فى بداية المحاورة النقاش بين سقراط وتراسيا خوس وينتهى سقراط فى تعريفه للعدالة بأنها فضيلة النفس الانسانية التى تتآلف قواها من أجل تحقيق السعادة .

ويتدخل فى المناقشة شابان بريان أن العدالة ليست فى التزام الفضيلة بل فى التظاهر بها من أجل المنفعة ، ولكن سقراط لكى يعرف لهما العدالة يدعو الجميع إلى البحث عن العدالة فى الدولة لأنها ستظهر لهم بصورة مكبرة فتكون أكثر وضوحاً ، ذلك لأن النفس الانسانية ليست فى الواقع سوى صورة مصغرة من الدولة ؟

ويبدأ سقراط فى تفسير قيام الدولة ويذهب إلى أنه لا يوجد فرد يمكنه أن يكفى بنفسه حاجاته الضرورية للمعيشة ، لذلك لابد من اجتماع مجموعة من الصناع والبنائين والمزارعين غير أن زيادة الإنتاج تؤدى إلى قيام التبادل التجارى والتوسع فيه فتنشأ التجارة الخارجية واستعمال النقود ، ثم تظهر الحاجة إلى الكماليات فتتعقد العلاقات بين الناس وتنشأ المنازعات التى تؤدى إلى قيام الحروب فتظهر الحاجة إلى الجند التى تتكون منهم طبقة الحراس فنختار المتفوقين منهم لنعلمهم الفلسفة ونجلسهم على مقاعد الحكم .

ويأخذ أفلاطون بنظرية فى العدالة تعتمد على فكرة التخصص فى السياسة بحسب المواهب التى خصت الطبيعة بها طبقات الشعب ، وبحسب ما وهبتهم الطبيعة من ميزات يقسم الأمة إلى طبقتين ، طبقة الشعب المنتج ، وطبقة الحراس ، أما الحراس فتتوفر فيهم فضائل الشجاعة والحكمة ، أما الشعب ففضيلة أفراده الاعتدال ، وهو يعنى عنده عدم التطرف والتزام المرء لحدوده ، وكذلك تتحقق العدالة فى الدولة عندما تعكف كل فئة على عملها الذى هيئتها الطبيعة له ولا تحاول أن تتدخل فى أعمال الطبقات الأخرى .

وبذلك يبعد أفلاطون طبقات الشعب المنتجة عن التدخل فى توجيه سياسة الدولة ويقصرها على طبقة أرستقراطية لها كل الفضائل والامتيازات بحكم الطبيعة .

وهذا ينقلنا إلى نظرية أفلاطون فى الحكم .

(ب) نظرية الحكم عند أفلاطون :

قدم أفلاطون فى محاورة الجمهورية نظاماً لدولته المثالية أول ما يتميز به هذا النظام أنه يشبه الدولة بالجسم العضوى ، الرأس فيه ترمز لطبقة الحكام ، لها القيادة والسيطرة على باقى الأعضاء . والفرد فيه كالإصبع أو أى عضو آخر ينفذ ما يمليه الرأس من التعليمات ، ويترتب على ذلك أننا لا يمكن أن نعتبر للفرد كياناً مستقلا عن المجموع . بل تطرف افلاطون فى هذه الفكرة إلى الحد الذى أنكر فيه الحقوق الطبيعية للفرد خاصة فى رأيه عن شيوعية الحكام .

لذلك تتصف دولة أفلاطون بأنها دولة كلية (تعبئية Totalitarian state) أى أن الدولة ليست مجرد مجموع أفرادها ، كما أن الجسم الإنسانى ليس مجرد مجموع أعضائه وإنما هى كيان يعلو على مجموع الأجزاء وفى هذا الكيان ، تختلف علاقة الأعضاء بالكل باختلاف أهميتهم النسبية : فمثلا الرأس أو القلب لا يساويان الأصبع أو القدم ، ومن الواضح أن الدولة الكلية تختلف عن الدولة الدمقراطية التى تدعو إلى المساواة بين الأفراد equalitaran state ، ولقد كان فى اليونان من دعا إلى المساواة الكاملة بين أفراد الدولة فى الحقوق السياسية مثل انطيفون وهيبياس من السفسطائين .

فالمساواة تقضى بالغاء الامتيازات الطبيعية ولا تقر التفرقة بين الأفراد فى الحقوق السياسية على أساس الاختلاف البيولوجى الذى قسم أفلاطون على أساسه طبقات الدولة وذهب إلى أن قيام بعض الطبقات بوظائف البعض الآخر هو أشد أنواع الفساد وأول أسباب هدم العدالة فى الدولة ذلك لأنه لو ترك الحكم لمن لم تهيأه الطبيعة لتولى مهامه بمعنى آخر لو تدخلت الطبقات غير المهيأة للحكم لانقلبت الأوضاع كما لو تدخل المريض الجاهل فى فن الطبيب ، لهذا فقد ذهب إلى أنه لابد من أن يترك الحكم للفنيين فيه . باختصار لمن يكونون فى الدولة محل الرأس من الجسم للأعقل والأكثر علماً أو للفلاسفة ولكن كيف نهيأ للدولة هذه الطبقة من الحكام الفلاسفة ؟

(ح) تربية الحكام فى الجمهورية :

يختار أفلاطون من تميز من الأطفال بمواهب طبيعية فى الذكاء والقوة البدنية ويتولاهم منذ صدر طفولتهم بالتربية والعناية حتى يشبوا على درجة كاملة من القوة الجسمية والعقلية . ويراقب كل ما يصل إلى أسماع هؤلاء الأطفال من قصص ترويها لهم مربياتهم أو ما يغذى نفوسهم من فنون ومن آداب ، فلن تروى لهم أساطير هوميروس وهيزيود التى تشوه سير الآلهة والأبطال وتثبت فيهم الخوف من الموت ، كذلك يستبعد الشعر المسرحى الذى تمرض طبيعته على الشاعر التلون بألوان مختلفة من الشخصيات والطباع . بل يحدد لهم ما يجب الاستماع له من أنواع الموسيقى فلا يسمح إلا بأبسط الأنغام وأكثرها قدرة على ايضاح التناسب والجمال الذى يؤثر على نفوسهم فيبعث فيها بالتالى الائتلاف والجمال .

ولا يغفل أفلاطون تربية هؤلاء الحكام الفيزيقية فيفرض عليهم التمرينات الرياضية ويراعى نظام تغذيتهم حتى لا تعتل أجسامهم . فاذا ما بلغوا العشرين يكونون قد ارهفت أذواقهم بالموسيقى وبالفنون الجميلة . وقويت أجسامهم بالتربية الرياضية ويكونون قد صاروا أهلا لتلقى العلوم العقلية فتبدأ فى تعليمهم العلوم الرياضية والفلسفية . وهذا الاعداد هو الذى كان أفلاطون ينوى فرضه على طلاب الاكاديمية . ويشترط أفلاطون ضرورة تعلم الحراس الرياضة لأنها العلم الذى ينبه العقل ويعده ليدرك المعقولات المجردة . وأول علم من علوم الرياضة هو الحساب فعلم الهندسة ثم علم الفلك فعلم النسب الصوتية فى الموسيقى أو الائتلاف الموسيقى Harmonics وتظل هذه العلوم تدرس لمدة عشر سنوات من العشرين إلى الثلاثين ، وبعد سن الثلاثين يمكن لهؤلاء الحراس أن يتعلموا الفلسفة لمدة خمس سنوات .

ولن يسمح بدراسة الفلسفة الكل من أتم دراسة الرياضيات بل لمن استفاد من هذه الدراسة فأمكنه أن يربط بين هذه العلوم الرياضية بعضها ببعض ويصل منها إلى نظرة شاملة تجعله يدرك الغاية القصوى وراءها جميعاً .

فاذا نجح فى هذه الدراسة انضم لطبقة الحراس الذين توكل لهم القيادة الحربية والحكم فى الدولة ويظل يتمرس بتجارب الحياة العملية مدة خمس عشرة سنة ، فاذا ما بلغ الخمسين انصرف إلى عالمه الفكرى يتأمل ما فيه من خير وحق وجمال ويسدى النصح للدولة ويكون حاكماً يعتد برأيه ويكرم بعد موته تكريم الأبطال . ويجعل أفلاطون لهؤلاء الفلاسفة الحكم المطلق الذى لا يحد من سلطتهم بشر ولا قانون ويدافع عن الحكم المطلق للفلاسفة بقوله إن الحاكم هو خادم للدولة يحفظ فيها التوازن بين الطبقات ويحافظ على حدود المدينة ولكى يضمن للحكام قيامهم بهذه المهمة يقدم نظريته فى شيوعية الحكام .

(د) شيوعية الحكام فى الجمهورية :

يتطرف أفلاطون فى تأكيد نظام الحكم حتى يلغى الحقوق الطبيعية للفرد فى الملكية الخاصة وفى تكوين الأسرة ، وذلك امعاناً منه فى تقوية اتحاد طبقة الحراس .

أما بقية أفراد الشعب فتتم وحدتهم بالخضوع لهذه الطبقة الحاكمة وقد تأثر أفلاطون فى فكرته هذه عن حياة الحراس بنظام الحكم الذى ظهر فى اسبرطة ، حيث كان الحكم فيها بيد قلة من الغزاة المحاربين الذين استولوا على اقليم مسينا الزراعى الكبير وكان لابد أن يظل هؤلاء الغزاة متحدين باستمرار لضمان خضوع الأعداد الغفيرة من سكان البلاد الأصليين الذين كان يطلق عليهم اسم Helots ، والذين كانوا يثورون كثيراً على حكم تلك الارستقراطية الدورية الغازية .

وكان لابد أن يكون المثل الأعلى للحكام فى اسبرطة هو مثال الجندية ، ومن هنا كانت التربية الارستقراطية فى اسبرطة تربية عسكرية قاسية ، كانت تقدم القوة البدنية على كل شىء وتقر بنظام قتل الأطفال الضعفاء . بل ساد هذا النظام الأسبرطى فى كريت حيث كانت توجد صلات وروابط بين الطبقات الدورية الحاكمة فيها وفى اسبرطة ، وكانت النوادى المنتشرة فى أنحاء بلاد اليونان تقوم بمهمة التقريب بين المواطنين .

كذلك يظهر تأثر أفلاطون بنظام اسبرطة حين كان بصدد تربية الحراس فى مدينته حين اشترط ضرورة اتصافهم بالشجاعة وخصهم بحياة أشبه بحياة المعسكرات ، كل ما فيها مشترك ، بل لقد سمح للمرأة أن تكون حارسة ومحاربة وأن تتلقى نفس التربية والتعليم الذى يفرض على الرجال .

ولم تكن دعوة أفلاطون هذه لمشاركة النساء الرجال فى الحكم ببعيدة عما كان يجرى فى اسبرطة على خلاف ماكان سائداً فى أثينا . فقط كانت حياة النساء فى أثينا تقضى عليهن بالعزلة فى المنازل ، ويحرم عليهن الظهور فى الأسواق والمجتمعات ، أما فى اسبرطة فقد كانت النساء أكثر حرية . وكان يوربيدس الشاعر المسرحى من دعاة تحرر النساء كما يظهر فى مسرحيته مدايا Medea ، ولقد سخر اريستوفان من هذه الدعاوى فى مسرحية النائبات Ecclesiazusae .

ويتم الزواج فى طبقة الحراس بأن يتدخل الحكام فى تنظيم زيجات مؤقتة للممتازين من الحراس غايتها إنجاب نسل ممتاز eugenisme ويوهمونهم بأن هذا الاختيار قد تم بالقرعة ، أما الأولاد فتتولى تربيتهم مربيات مختصات لكى تتفرغ الأمهات لأعمال الحكم والدفاع .

ويختلط الأطفال ببعضهم حتى لايعرف أحد منهم أباه ولا أمه بل سيدعو كل من كانوا فى سن أخوته وكل من كان فى سن والديه أباًوأماً ولقد كان قول أفلاطون بشيوعية الحكام وتحرر النساء هما الموجتين العاتيتين اللتين ألقا بهما فى الجمهورية بعد قضيته الأولى فى تولى الفلاسفة الحكم .

وبعد أن قدم أفلاطون الصورة المثالية للمدينة ، بحث فيما حوله من حكومات فرتبها بحسب اقترابها من هذا النموذج المثالى . وكانت اسبرطة نموذج الارستقراطية الحربية وأثينا نموذج الحكومة الديمقراطية أما سيراقوصة فكانت أقرب لحكومة الطغاة .

كان حكمه على هذه الحكومات هو من جهة أخرى حكم فى الوقت نفسه على الأخلاق التى تسودعند أفرادها(١) . وقد انتهى إلى ما يشبه فلسفة تاريخية تعتمد على قانون تدهورها من المثل الأعلى إلى الصور الأدنى منه .

فاذا كانت حكومة الفلاسفة هى الحكومة التى تستند على القوة العاقلة فان من الحكومات الأخرى ما يستند على القوى الأخرى . ويمكن أن نرتب الحكومات التى تلى الحكومة المثالية على النحو التالى :

ا — حكومة الارستقراطية الحربية Timocracy

وفيها يتنحى العقل للحماسة أو للقوة الغضبية وتسود الفرد فيها تمسكه بالشرف وتتجه آمالها نحو المجد الحربى . غير أن فساد الحكم يؤدى إلى أن يتحول الحكام من رجال يمجدون الشرف العسكرى إلى رجال يسعون إلى الثراء وعندئذ يصير الحكم إلى الأقلية الغنية فتسمى بالأوليجارشية .

ب — حكومة الأوليجارشية :

ولكن انقسام الدولة إلى فئة قليلة تتركز فى أيديها الثروة وأكثرية فقيرة يؤدى إلى صراع ينتهى بانتصار الأغلبية الفقيرة واستيلائها على الحكم فتنادى بالمساواة للجميع ولا تتجه شهوة هذه الحكومة الجديدة إلى المال وحده ، كما كان الحال فى الأوليجارشية بل سوف تطلق العناية لكل الشهوات بغير تمييز ولا تنظيم وتستعمل القرعة فى تقليد الحكم للأفراد أمعاناً فى الديمقراطية .

ج — حكومة الديمقراطية :

لذلك يخلط أفلاطون بين الديمقراطية وبين الفوضى فكل شىء فيها جائز حسب أهواء الأكثرية ولكن تدهور الحكم ينتهى بالديمقراطية إلى الاستبداد أو الطغيان .

د — حكومة الطغيان Tyranny

وفى هذة الحالة يأبى الجميع الخضوع لأى نظام أو قانون حتى الحيوانات تثور على أوضاعها ، إذ يعتمد الطغيان على أسوأ أنواع الشهوة

(١) انظر الفصل الثامن من محاورة الجمهورية .

شهوة الشر والعدوان . فتختفى العدالة من الدولة ويسودها الظلم وبالتالى تكون تعسة . لأن العدالة لابد أن تتبعها السعادة ، ويقارن أفلاطون بين سعادة الحاكم العادل الفيلسوف وبين شقاء الطاغية .

وينتهى أفلاطون من ذلك إلى ترجيح ما تنتهى إليه العدالة فى هذه الحياة من حسن الثواب فى العالم الآخر ، ونراه يختم محاورة الجمهورية التى كرسها لدراسة العدالة بأسطورة ار التى تعد العادلين بسعادة وتنذر الظالمين بجهنم وبئس المصير .

الفصل الثامن

الأخلاق

لقد جاء اهتمام أفلاطون بالأخلاق مبكراً نتيجة طبيعية لاتصاله بسقراط. واحتلت المشكلات الأخلاقية التي ترددت في عصره مكانة رئيسية في كتاباته إلى آخر حياته، بل تداخلت وجملة بحوثه في المجالات الأخرى المختلفة خاصة في السياسة والطبيعيات.

ولقد تحددت المشكلة الأخلاقية منذ السفسطائيين وسقراط في المقابلة بين أهمية الواجب والقانون من جهة وأهمية اللذة أو الطبيعة من جهة أخرى.

ودارت أكثر بحوثهم حول مصدر القانون والإلزام فذهب البعض إلى القول بالاختراع والمواضعات الإنسانية مثل بروتاجوراس، أما سقراط فقد ذهب إلى أن مصدر القانون إلهي ومن ثم فهو مطلق ثابت لا يتغير بتغير الزمان والمكان وقال كثير من السفسطائيين باتباع الطبيعة التي كثيراً ما تقضي بالتعارض مع القوانين الموضوعية والالتزام بالواجبات الأخلاقية المتوارثة.

وقد انتهت هذه النزعة الطبيعية عند هؤلاء السفسطائيين إلى نزعة مادية كان من سماتها في الأخلاق الدعوة إلى اتباع اللذة باعتبارها قانوناً طبيعياً كما انتهت مع بعض المتطرفين إلى استخدام القوة وتغليبها على المواضعات الإنسانية.

وكان موقف السفسطائيين سواء منهم من قال بنسبية القانون أو من أخذ بالنزعة الطبيعية المادية هدفاً لنقد أفلاطون، وكتب محاوراته دفاعاً عن مبدأ الواجب والقانون وتفضيله على مبدأ اللذة.

وقد عمد أفلاطون في سبيل إثبات هذه الفكرة إلى استبدال فكرة النفس بفكرة المادة عند تفسيره للطبيعة فتمكن من تقصي آثار العقل والتدبير

فى الكون وانتهى إلى أن فى الطبيعة قانوناً ونظاماً وغاية ، ولما كانت الحياة الإنسانية صورة أخرى لما يجرى فى الكون فقد حاول أن يثبت قيمة العقل والتدبير اللذين ينتهيان بالإنسان إلى تحقيق الخير وبلوغ السعادة .

ولقد بدأ أفلاطون فلسفته الأخلاقية من حيث انتهت فلسفة سقراط ، لذلك فقد غلبت على محاوراته الأخلاقية المبكرة تلك الروح السقراطية التى تميل إلى تقديس الواجبات والقوانين المتوارثة باعتبارها حقائق إلهية مطلقة كما نجد مثلا فى محاورات أقريطون وبروتاجوراس وجورجياس . فنجد فى محاورة بروتاجوراس مثلا دفاعاً عن القانون ينأى به عن أن يكون مجرد تعاقد أو اتفاق يتساوى فيه الطرفان المتعاقدان كما يذهب اتباع المذاهب النسبية وبروتاجوراس . إنما تكون الرابطة التى تربط الفرد بقوانين الدولة رابطة عضوية كرابطة العضو بالجسم العضوى أو كرابطة الإبن بالأب(١).

وتضمنت محاورة جورجاس أهم المشكلات الأخلاقية التى تعرض لها فى المحاورات الأخرى .

فى محاورة جورجياس يقابل أفلاطون بين حياة التفلسف التى يدعو لها سقراط وحياة اللذة التى يحبذها كاليكليس تلميذ السفسطائيين وداعيتهم . غاية الحياة الأولى هى الفضيلة أو الخير أما الحياة الثانية فإنما تسعى إلى إشباع كافة اللذات الدنيوية .

وحين يذهب كاليكليس فى هذه المحاورة إلى السخرية من الفلسفة ووصفها بأنها تجعل من صاحبها أضحوكة بين الناس لأنها تنتهى به إلى البؤس وسوء الحال . يجيبه سقراط بقوله إنه لايبغى ارتكاب الظلم ولاتحمله(٢)، ولكنه إذا خير بينهما فانه يفضل تحمل الظلم على ارتكابه ، إذ ليست السعادة فى إرضاء اللذات وإنما السعادة فى التمسك بالفضيلة أما من تبع أهواءه وانساق إلى إشباع لذاته بكل الوسائل فهو شقى لأنه فى رغبة دائمة للإستزادة ،

---

(1) E. Barker. Greek Political Theory. k 123. Plot Prot. 320-323

(2) Gorg. 469-475

شأنه شأن من يحاول ملأ قربة مثقوبة أو شأن من أصيب بداء الجرب لاينفك يحك جلده بلاجدوى .

ثم يعود سقراط فى ختام هذه المحاورة إلى التفرقة بين لذات نافعة هدفها تحقيق الخير واللذات لاتوصل إلى الخير وينتهى إلى أن من يعرف الخير يعرف بالتالى طريق السعادة التى تليق بالإنسان العاقل وتنتصر الفلسفة فى النهاية على منطق القوة واللذة الذى دعا إليه كاليكليس فى بداية المحاورة .
ويكرر أفلاطون هذه المفاضلة بين حياة اللذة وحياة التفلسف أو الفضيلة فى كثير من المحاورات ، خاصة فى الجمهورية وفى فيلون .

ففى بداية محاورة الجمهورية يقدم صورة للطاغية الذى يطأ بقدمه جميع القيم الأخلاقية من أجل تحقيق مطامعه ويثبت كيف أنه رغم كل ما ينجح فيه من مكاسب دنيوية شتى إن قورن بالرجل الفاضل الذى يلتزم العدالة والذى هو فى نفس الوقت حكيم وسعيد ويأخذ أفلاطون فى محاورة فيدون بنفس الآراء السابقة ويذهب إلى أن النفس جوهر مستقل كل الاستقلال عن البدن ، ويبين كيف أن طبيعتها تنفر من المادة وتتعارض مع الجسد ، ومن ثم فهى تنأى بنفسها عن المادة وتبتعد عن الجسم ومطالبه وتنشد غذاءها الروحى فى التعقل وممارسة الفلسفة والتعلق بالحكمة ويسود المحاورة إيمان عميق بما ينتظر النفوس الطاهرة من سعادة فى الدار الآخرة .
وتتطور نظرية أفلاطون فى اللذة والفضيلة على ضوء تطور نظريته فى النفس والمعرفة إذ ترتبط اللذة فى محاورة الجمهورية بتحليله لقوى النفس المختلفة وبمعرفة المثل .

فيصف أنواع اللذة بحسب أجزاء النفس الثلاث ، فثمة لذات حسية تتعلق بالنفس الشهوانية ، وأهواء تناسب النفس الغضبية ولذات عقلية ، هى فعلا اللذات الحقيقية الخالصة من كل ألم والتى تليق بالنفس العاقلة .
فاللذة إذن طبيعية بحسب كل شخص ، ولكنها تختلف باختلاف وجهات نظر الناس للحياة وتتوقف على مقدار نصيبهم من الفلسفة ومدى تقديرهم لقيم الأشياء . فمن لايدرك الخير فى حقيقته لايقدر اللذات العقلية ويقف عند المستوى الحسى .

أما من يستطيع تذوق الجمال الخالص للعالم المعقول ومن يعلم حقيقة الخير الذى هو مبدأ جميع الموجودات فلاشك أنه سيحاول تأمل هذا العالم المثالى والتمسك بالحكمة والفضيلة حتى يبلغ السعادة التى هى غاية الفيلسوف .

وهكذا يكون الخير فى ذاته أو الخير المطلق مبدأ المعرفة ومبدأ الأخلاق على السواء .

وبهذه الطريقة أيضاً يحقق الفيلسوف الذى حظى بمعرفة عالم المثل الفضيلة العليا التى يسميها بالعدالة .

وما العدالة إلا حالة النفس التى توفرت لها المعرفة الفلسفية فانتظمت بحيث تحققت فيها الفضائل الثلاث التى تناسب قواها المختلفة . والفضائل الثلاث التى يذكرها فى الجمهورية هى الفضائل التى تنسب لقوى النفس الثلاث ، فالعفة هى فضيلة القوة الشهوانية والشجاعة فضيلة القوة الغضبية والحكمة فضيلة القوة العاقلة . أما العدالة فتحقق نتيجة لتوفر هذه الفضائل الثلاث وانتظام علاقتها ببعضها بحيث تخضع القوة الشهوانية للقوة الغضبية وهذه بدورها تخضع للقوة العاقلة .

ولا تختلف العدالة فى الدولة عنها فى الفرد فكما تتحقق فى الفرد بسيطرة القوة العاقلة على سائر القوى الأخرى فانها تتحقق فى الدولة بتولى الفلاسفة الحكم وتمسكهم بفضيلة الحكمة التى تناسب نفوسهم الممتازة .

ويرى أفلاطون أنه بهذه النظرية يؤسس الأخلاق على أساس من طبيعة الأشياء ، وهو فى الواقع لايستوحى إلا موقف الارستقراطية التى تفترض أنها تولى الحكم لأحسن الناس بحكم الطبيعة .

ولم يلغ أفلاطون الحياة الحسية إطلاقاً وإنما يقول باخضاعها للعقل ويرى فى ذلك نوعاً من النظام الطبيعى الذى يخضع مبدأ المادة اللا محدودة لمبدأ العقل والنظام فى نظرية الطبيعة ويخضع سياسة الدولة لفكر الحكام فى نظريته السياسية .

وكذلك تبدو فكرة العدالة لقارىء الجمهورية أقرب إلى نسبة معينة ينبغى دائماً المحافظة على ثباتها وإلا اختل النظام . وهى نسبة تحدد لكل طبقة

مكانها وتحفظ التوازن بحيث لا يمكن لطبقة المتجة من الشعب أن تتطلع إلى المشاركة فى السياسة . ومن هنا يؤخذ على أفلاطون عداوته لحكم الدعقراطية التى كانت تأخذ برأى الأغلبية فى المجالس الشعبية والمحاكم بل تولى المناصب العامة بطريق القرعة .

ولقد ازدادت أهمية تصورات التناسب والائتلاف والمقياس فى المحاورات المتأخرة مثل محاورات السياسى(١) وفيليبوس والقوانين ، مما يؤكد تأثره بالفيثاغوريين المتأخرين .

على أن أهمية فكرة المقياس فى الأخلاق الأفلاطونية تظهر بوجه خاص فى محاورة فيليبوس حين يتعرض أفلاطون لتعريف الخير . فيقول إن المقياس La mesure أساس معقولية الخير . فالحياة السعيدة هى الحياة التى تجمع بين العقل واللذة بنسبة معينة وبحيث يكون العقل هو العنصر الغالب(٢) . ولا نجد فى محاورة فيليبوس تلك النظرة التى كانت تصف الخير فى فيدون بأنه فى الخلاص من الجسد ووأد اللذات وإخماد الحياة الحسية ، وإنما نجد فيها تكملة لما ذكره فى الجمهورية من أن الخير لا يتحقق إلا بتنظيم القوى المختلفة فى النفس الإنسانية . فلا يقول بالفصل التام بين حياة العقل وحياة الجسد وإنما بتنظيم العلاقة بينها فى حياة متوازنة تنتقى من اللذات أفضلها وأنقاها أى مالا يستتبع منها الألم .

ومن قبيل هذه اللذات الإحساس بالأصوات أو الألوان أو الأشكال الجميلة التى تؤثر فى النفس تأثيراً يبعث فيها التناسب والائتلاف ويؤدى إلى سيادة القوة العاقلة . ويرى أفلاطون أن التناسب والائتلاف فى الأشكال والألوان والأصوات ينتج الجمال الفنى ، أما التناسب والائتلاف فى قوى النفس المختلفة فيولد الجمال الروحى الذى يسميه تارة بالخير وتارة بالعدالة وتارة بالقانون(٣) .

---

(1) Polit. 283g

(2) Phileb 22.

(3) Gorg. 502-508

ولا يرى أفلاطون تعارضاً بين الطبيعة والقانون كما يذهب السفسطائيون ، وإنما يؤكد اتفاق الطبيعة والقانون .

فما دامت الطبيعة موجهة بعقل وتدبير وتكشف عن غاية ونظام وما دام القانون بدوره يؤدى إلى تنظيم الحياة الإنسانية ويبعث فيها النظام والعدالة فليس هناك إذن تعارض بينهما ، بل ينبغى أن تعتمد قوانين الحياة الأخلاقية والسياسية على طبيعة الإنسان وطبيعة الكون .

يقول :

« لكى يكون الإنسان سعيداً ، فينبغى عليه التزام الاعتدال وينأى عن الإسراف فتتحقق العدالة فى حياته وفى الدولة . . . بل يؤكد العلماء (يقصد الفيثاغوريين) باكاليكليس أن السماء والأرض والآلهة والبشر تربطها جميعاً رابطة الحب وتلتزم جميعاً بمراعاة قوانين الاعتدال والعدالة ، ومن أجل ذلك فقد سمى الكون بالنظام Cosmos ولم يسمى بعدم النظام »[١]

ومن سمات هذه النظرية التى توفق بين الطبيعة والقانون ، رأيه فى ضرورة تنظيم الدولة على أساس نظريته التى تنتهى إلى أن لكل طبقة من طبقات المجتمع وظيفة مهيأة لها بحكم طبيعتها .

ويذهب إلى أن طبيعة النساء لاتختلف عن طبيعة الرجال ، ومن الممكن أن نقدم لهن نفس التربية والتعليم ونقلدهن نفس الوظائف فى الدولة .

وعندما نختار فلاسفة المستقبل الذين سيقلدهم مقاليد الحكم ، يسير على نفس المبدأ الذى افترضه فيشترط عند اختيارهم أن يكونوا ممن حبتهم الطبيعة أحسن المواهب العقلية والقدرات الجسمانية ، فهيأتهم لتولى هذه المهمة التى لا يجب أن يشاركهم فيها أحد من الطبقات الأخرى غير المحظوظة بمثل هذه المواهب .

وكذلك يرجع أفلاطون فى اختياره للحكام إلى مثل الارستقراطية القديمة التى كانت تمجد جمال الخلقة ونبل الخلق فى مثال واحد يعرف باسم الكالوكاجاثيا Kalokagathia .

---

(1) Gorg. 507-508.

ويستند أفلاطون على نظريته فى اللامساواة الطبيعية عندما يؤكد التفرقة العنصرية بين اليونان والبرابرة فيقول فى محاورة منكسينوس(١) «فرض علينا كراهية البرابرة بالطبيعة لأننا إغريق خلصاء لايجرى فينا دم بربرى» .

ومما سبق نتبين كيف فسر أفلاطون الطبيعة تفسيراً مخالفاً كل الاختلاف لتفسير السفسطائيين الذين قالوا على النقيض من ذلك إن الطبيعة تفرض المساواة والأخوة بين البشر . من جهة أخرى ذهب بعضهم وعلى وجه الخصوص بروتاجوراس إلى أن مبادىء التشريع والقوانين الأخلاقية نسبية متغيرة ومصدرها اختراع العقل الإنسانى ، ولقد انتهى هذا الرأى إلى استبعاد أى مصدر يفوق الطبيعة أو يعلو على الإنسان .

أما أفلاطون فقد أدخل لأول مرة مبادىء العقل والنظام والقانون فى الطبيعة ، ووضح آثار العقل والنفس فى الكون ، فكان على رأس تيار عظيم الأهمية فى تاريخ الفكر البشرى عامة والفلسفة اليونانية خاصة ولم يفلت من تأثيره أحد ممن تلوه باستثناء الأبيقوريين تقريباً

(1) Menex. 245.

الفصل التاسع

الفن

إن نظرية أفلاطون فى الفن لاتتضح للباحث ما لم تدرس على ضوء بيئته الفنية . وهى نظرية لم تنشأ بغير مؤثرات سابقة ومعاصرة له كان لها أهميتها، وكان أفلاطون فوق ذلك فناناً ومتصوفاً إلى حد أن جاءت فلسفته مصوغة فى لغة أدبية رائعة وأسلوب درامى ينبىء عن قدرة فائقة فى الكتابة كما يؤكد إحاطته بكافة الفنون السائدة فى عصره .

ولقد دارت جملة أحاديث أفلاطون عن الفن فى محاوراته العديدة ، فتحدث عن صلته بالتربية والأخلاق والحياة الاجتماعية ، وقدم أول نظرية عرفها تاريخ الفلسفة فى شرح معنى العمل الفنى ، هذا فضلا عما نصادفه فى كتاباته من آراء تؤكد نضوج أحكامه الفنية وقدرته على النقد والتحليل.

ولكن رغم هذه الموهبة الفنية التى لا سبيل إلى إنكارها عند أفلاطون إلا أنه قد اتهم فى تاريخ الفلسفة بأنه عدو الفن اللدود الذى ضحى به على مذبح الفلسفة .

ورأينا أن عداء أفلاطون للفن لا ينصب على الفن إجمالا وإنما على أنواع معينة منه ، إذ كانت له وجهة نظر فيما يجب أن يكون عليه الفن الجيد .

وهى وجهة نظر مرتبطة بالاتجاهات الفنية المعاصرة له . فمن يلقى نظرة سريعة على تاريخ الفن اليونانى فى القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد يتبين الدوافع التى حركت أفلاطون إلى الثورة على أنواع معينة منه والاتجاهات التى شكلت فلسفته الجمالية . فقد شهد الفن خاصة فى عصر أفلاطون تطوراً وتجديداً لم يسبق لها مثيل ، إذ تحررت الفنون المختلفة من أكثر القيود والقواعد

القديمة التى كانت تخضع لها فى الماضى القديم . وهى قواعد كانت تفرض على الفن نوعاً من الثبات والجمود وتجعله أداة لخدمة الأهداف الدينية الأخلاقية فى المجتمع .

ولقد بلغ هذا التحرر فى عصر أفلاطون حداً انتهى بأكثر الفنانين والشعراء والمفكرين إلى تبنى نظريات جديدة لاتبتغى من الفن أى هدف خارجى كأن يكون هدفاً أخلاقياً أو دينياً وإنما تبتغى من الفن تحقيق النشوة الجمالية عند جمهور المتذوقين .

وقد عرفت هذه النزعة الجديدة باسم النزعة الواقعية أو الطبيعية فى الفن اليونانى . (١)

وكان من سمات هذه النزعة الواقعية الطبيعية، استخدام أساليب الخداع البصرى Illusionism فى الرسم بواسطة الظلال المختلفة ، أما فى النحت فقد زاد الاهتمام بالتفاصيل المميزة لجسم الإنسان ، والتعبير عن العواطف والانفعالات النفسية التى تظهر على وجه الإنسان .

ومالت التراجيديا كذلك خاصة مع يوربيديس إلى وصف الشخصيات وإلى التعبير عن الانفعالات الإنسانية التى تثير فى الناس الحساسية العاطفية .

ونجح جورجياس السفسطائى فى أن يقدم نظرية فى الفن تتفق وهذه النزعة الواقعية الجديدة ، فذهب إلى القول بأن غاية الفن هى التأثير فى النفس بواسطة أساليب الإيهام والخداع وإثارة العواطف الإنسانية وطبق نظريته العامة فى الفن على الخطابة فأعلن أن غاية الخطابة هى الإقناع بما فى لغة الخطيب من سحر يؤثر فى نفوس السامعين بصرف النظر عن مراعاة أى حقيقة .

ولكن أفلاطون الذى أخذ جانب الفن القديم الذى يراعى دائماً القيم الأخلاقية والدينية أعلن ثورته على هذه الاتجاهات الجديدة التى تبغى اللذة وحدها دون الفائدة وعارض الأساليب التى تلجأ إلى إثارة الانفعالات

---

(١) A. Hauser, The Social History of Arts, Vol. 1, p. 99-100.

القوية فتقضى على ثبات النفس الإنسانية واتزانها وبدأ ينشر نوعاً مثالياً من الفن يتفق وفلسفته العامة فى الوجود ويؤيد أهدافه السياسية والأخلاقية

وكانت الفكرة الأساسية التى اعتمد عليها أفلاطون فى نقده للفن هى فكرة المحاكاة Mimesis .

واتخذت كلمة المحاكاة عنده معنى رديئاً ، ذلك لأن المحاكى فى رأيه هو الفنان الردىء الذى لا يتقصى حقيقة وإنما يزيف إذ يصور بالرسم أو باللغة مالا يعرف ، ولا يعبر عما فى نفسه من معارف أو حقائق ، ولهذا فهو يصفه بالجهل ويستبعده من مدينته الفاضلة .

وواضح من أقواله أن ليس كل الفن محاكاة ، لأنه حين يتعرض للشعر أو التصوير فى الباب العاشر من محاورة الجمهورية يقول :

« إننا لن نقبل بأى حال من الأحوال ذلك الجزء من الشعر الذى يتلخص فى المحاكاة . . . إذ يبدو لى أن كل آثار هذا النوع من الفن تفسد نفوس من يسمعونها ما لم يكن لديهم علم بحقيقتها ومناعة تقيهم شرها »(١) ثم يبين أفلاطون الأسباب التى يستبعد من أجلها ذلك النوع من الفن الذى يتلخص فى المحاكاة ، فيستطرد إلى ذكر أمثلة يوضح بها فكرته ، فيقول إننا نفترض دائماً مثالا واحداً لكل مجموعة من الأشياء المتشابهة ، فللأسرة مثال واحد للسرير .

وإذا كان الله هو صانع هذا المثال فان للأسرة الخشبية المحسوسة صانع هو النجار الذى يحاكى المثال فيصنع الأسرة المحسوسة .

ثم هناك رجل ثالث لا يحاكى المثال ولكنه يحاكى ما يصنعه النجار ، فهو لا يحاكى الحقائق المثالية ولكن يحاكى المحسوسات كما تبدو له . وهذا الرجل هو المصور الذى يحاكى المظاهر فقط ولا يصل إلى الحقائق .

ومثل هذا المصور يمكنه أن يرسم لنا أى شىء بغير علم أو معرفة بحقيقة ما يصور ، ومثله تماماً الشاعر التراجيدى ، فهوميروس مثلا الذى تحدث عن

---

(1) Rep. 595 a-b. EidolonPoietés

كافة الفنون لم يكن على علم أو معرفة بأى منها ، إنه أيضاً صانع خيالات لايعرف حقيقة ما يتحدث عنه ، وينتهى من كل ذلك إلى أن الفنان المحاكى سواء كان مصوراً أو شاعراً ليس لديه علم ولا حتى معرفة ظنية فيما يتعلق بجمال أو بقبح الأشياء التى يتحدث عنها وهذا هو مصدر النقص فى الفن(١) .

ويتضح معنى هذا الحديث عن المحاكاة بمقدار أكبر إذا فسر على ضوء ما سبقه من أحاديث وردت فى الجمهورية وغيرها من المحاورات الأخرى .

فقد سبق أن وضح أفلاطون معنى المحاكاة فى الكتاب الثالث من الجمهورية فهد لما ذكره بعد ذلك فى الكتاب العاشر . فقد ذهب أفلاطون فى الكتاب الثالث إلى التفرقة بين أسلوب الرواية البسيط ، الأسلوب الدرامى الذى سماه بأسلوب المحاكاة .

وضرب أمثلة من الإلياذة فسر بها معنى الاسلوب الروائى الذى يستخدمه الشاعر حين يروى قصة معينة بلسانه هو لا بلسان شخصياتها وهذا الأسلوب هو الذى سماه بالأسلوب البسيط الذى يخلو من المحاكاة وهو الأسلوب المستخدم فى الملحمة .

أما أسلوب المحاكاة فهو الاسلوب الدرامى أى الذى يستخدمه الشاعر التراجيدى حين يتحدث بلسان الشخصيات ويختفى هو نفسه وراءها (٢) .

وبعد أن حدد أفلاطون معنى المحاكاة على هذا النحو أخذ يبحث فى قيمتها وهل يجوز أن نعرضها على أسماع الحراس فى مدينته الفاضلة . ؟

يقول إن المحاكاة تتعرض للأبطال فى محنهم وتبغى إثارة انفعالات الناس لمصائبهم ، ومثل هذا الأسلوب الواقعى فى تصوير الانفعالات يؤدى إلى الاضرار بنفسية من نريد لهم التربية الصحيحة .

ومن أجل ذلك ينبغى ، إذا ما حضر مدينتنا رجل ماهر فى المحاكاة واتخاذ كل الأساليب وبدأ يعرض شعره على الناس ، علينا أن نبجله ولكننا ننوه أن

---

(1) Rep. X, 596-602b.

(2) Rep. III, 392-394.

[لا يوجد لمثله مكان فى مدينتنا ونبعده إلى مدينة أخرى بعد أن نعطره بالمسك ونتوجه بالزهور .

إنمايليق بنا شاعر وقصصى أكثر جدية وأقل سحراً يتفق فنه وسياستنا ، لا يحاكى إلا أسلوب النبلاء ويراعى أسس التربية التى نختارها للحراس[1] .

ويعنى أفلاطون بهذا الكلام أن ما هو سائد من فنون ، خاصة الشعر التمثيلى الذى يعمد إلى إثارة العواطف عن جهل بحقيقة الجمال وبطبيعة النفس الإنسانية هو فن خطر يجب استبعاده من المدينة الفاضلة . ويتهمه تارة بأنه تزييف للحقيقة ويصفه تارة أخرى بأنه يخل باتزان النفس ويفسد تربية الحراس .

على أنه إذا كان من الواضح فى محاورة الجمهورية هذا النقد الصريح للفن ، إلا أنه لا ينبغى أن ننسى الجانب الايجابى من نظريته .

فكما أن هناك فن ردىء ومحاكاة لا تستند إلا على الجهل ، فهناك أيضاً فن جيد يرضى عنه أفلاطون وله شروطه التى ينص عليها .

وأول هذه الشروط عند أفلاطون هى أن يكون الفنان على معرفة وثيقة بطبيعة الخير والجمال حتى يحسن التعبير عنهما وتكون محاكاته لهما محاكاة صادقة .

ويعد الشعر الغنائى خاصة ما كان موجها إلى مدح الآلهة والأبطال مثل شعر بنداروس وترتايوس مثالا للشعر الجيد الذى يوجه النفس إلى الغايات السامية (٢) .

وتتضح معالم هذه النظرية الايجابية فى باقى الفنون إذا تتبعنا آراءه فى المحاورات الأخرى مثل محاورات فايدروس والمأدبة والسفسطائى والقوانين. وقد فرق أفلاطون فى محاورة جورجياس بين الخطابة التى لا تستند إلى معرفة بالحقيقة وتكتفى بالاقتناع بغير علم والخطابة الفلسفية التى تعتمد على

---

(1) Rep. 398a-b.
(2) Rep. 607a.

المعرفة كذلك عارض فى محاورة فايدروس بين خطابة ليزياس التى تمثل النوع الأول وخطابة إيزوقراط الفلسفية التى تعتمد على المعرفة(١) .

أما فى محاورة المأدبة فقد قدم أفلاطون نظريته المعروفة عن الحب الذى ينتهى إلى الجمال المثالى ، والذى يتحد بالخير .

ويجعل أفلاطون من الحب دافعا وملهماً للفنان الحقيقى ويقول إن الحب يهدف دائماً إلى بلوغ الجمال ، إذ ليس القبيح أبداً غاية للحب . ويوم ولد الحب جاءت البشر كل النعم(١) ، ونظرية الحب عند أفلاطون ، هى نظرية توحد بين الجمال والخير ، أما الجدل الذى يصعد به المحب درجات مختلفة فيعنى أن الحب هو دائماً وراء كل خلق سواء كان فى مجال الفن أو الفلسفة أو السلوك .

لأن أول درجات الحب هى التى تقف عند الجمال المحسوس المتمثل فى شيء معين ، ولكنه يرقى بعد ذلك إلى المثال الكلى الذى هو علة الجمال فى كل المحسوسات .

وواضح أنه الحب فى مستواه الأدنى أى حين يتعلق بالمحسوس أو فى مستواه الأرقى أى حين يتعلق بالمعقول يكون دائماً دافعاً إلى الخلق .

ولكن قد يرقى الحب أيضاً إلى التعلق بجمال النفس الانسانية والاعجاب بما تنطوى عليه من معان وصفات سامية فيكون الحب دافعاً وراء الأعمال الجليلة فى ميدان الأخلاق ثم ينتهى الحب إلى تأمل مصدر الجمال فى كل المعقولات أى الجمال المطلق الذى لا يمكن للفيلسوف تحديده وإنما يدركه الفيلسوف بتجربة صوفية ورؤية باطنية لا يحظى بها إلا فئة قليلة من الناس(٣)

ولا شك فى أن أى خلق فنى يصدر عن عشق ذلك الجمال المثالى انما هو فن جيد أصيل .

(1) Gorg. 454e-466-503-504. Phaedr. 259.

(2) Symp. 196-197

(3) Symp. 204-210

ويذكر أفلاطون فى محاورة القوانين[1] ما ينبغى للفن أن يلتزم به من شروط مثالية أساسها التعبير عن التناسب والائتلاف اللذين يؤثران فى النفس الانسانية تأثيراً حسناً ويوجهانها إلى الغايات السامية ويشيد بالفن المصرى القديم ويمتدح ما فيه من محافظة على القواعد والأساليب الكفيلة بتحقيق الاتزان النفسى .

وحسبنا أن نرجع مرة أخرى إلى تلك الأقوال التى عرضها فى محاورة الجمهورية . فأكد ما أورده متناثرا فى المحاورات الأخرى من سمات الفن المثالى الذى ينشده وهو الفن الذى يلتزم بالتعبير عن الجمال والخير المثاليين . يقول فى الجمهورية :

« ألا يجب أن نبحث عن الفنانين الموهوبين فى تقصى طبيعة الجمال والخير فيتشرب النشأ الجمال بفضل ما تقع عليه أبصارهم وآذانهم كما يستنشقون الهواء ، فيعشقون الجمال ويحاكونه » [2]

وحين يتعرض للموسيقى يقول :

« وإذا كانت الموسيقى أهم وسائل التربية ، أفلا تكون كذلك لما تبعثه من من ايقاع ومن نغم يؤثر فى النفس ؟ ... ألا ينبغى لها أن تؤدى إلى حب الجمال ؟ »

ويصل إلى لب المشكلة حين يشترط شرطا أساسيا للمحاكاة الجيدة فيؤكد ضرورة صدق الفنان فى التعبير عما يؤمن به من مثل عليا .

يقول :

إذا كانت الموسيقى مكونة من اللغة والوزن والنغم وإذا كانت جميعها صادرة عن النفس والخلق الانسانى ، ألا يصح أن نرجع بساطتها وحسنها إلى بساطة هذه النفس وإلى امتلائها بالخير والجمال ؟ [3]

ويفيد هذا القول أن تشرب نفس الفنان وامتلائها بحب الخير المطلق وتأمل الجمال المثالى هما السبيل الوحيد لاكتمال ابداعه الفنى .

---

(1) Lois II. 656

(2) Rep 401

(3) Rep 400

ذلك لأن المحاكاة لن تكون محاكاة جيدة منتجة للفن الجيد ما لم تكن تعبيرا صادقاً عما بنفس الفنان من معرفة(١) .

ويمكن أن ننتهى من كل ما سبق إلى أن أفلاطون قد عارض معيار المحاكاة الحرفية للواقع وهو المعيار الذى ساد الفن فى عصره ، ووصف هذ االفن بأنه فن لا يبغى سوى اللذة وإثارة الانفعالات المضرة باتزان النفس وإليه ينصرف المعنى السيء للمحاكاة .

ولكن كان لافلاطون رأى آخر فيما يجب أن يكون عليه الفن الجيد وهو رأى ينتهى إلى ضرورة ارتباط الفن بالحقيقة المثالية والجمال المطلق . وهو من جهة أخرى فن يخدم المجتمع المثالى الذى وصفه فى جمهوريته الفاضلة ويلتزم بالقيم الدينية والأخلاقية لهذا المجتمع .

فما لم يصدق الفنان فى تعبيره عن الحقيقة المعقولة الثابتة وما لم يهدف إلى خير المجتمع فلن يكون هناك سوى فن مزيف .

وكذلك كرس أفلاطون رسالة الفن لخدمة الفلسفة ووفق بين رسالة الفنان ورسالة السياسى فأكد الارتباط الوثيق بين تصورات الجمال والحق والخير على السواء .

(1) J. Tate. Imitation in platos' Republic. Class quarterly. 1928-1932



أرسطو

الباب الثالث

أرسطو

الفصل الأول

أرسطو

حياته :

ولد أرسطو عام ٣٨٤ ق . م فى مدينة أسطاغيرا بشبه جزيرة خلقيدونية . وكان ابوه نيقوماخوس طبيباً لامنتاس الثانى ملك مقدونيا وجد الاسكندر الأكبر وفى سن الثامنة عشرة رحل إلى أثينا والتحق بأكادمية أفلاطون الذى أعجب به وسماه بالقراء أو وعقل المدرسة .

وظل أرسطو باللأكادمية حتى وفاة أفلاطون وتولى أسبوزيبوس رئاستها عام ٣٤٨ ق . م وعلى أثر ذلك ترك أرسطو الاكادمية إلى بلاط هرمياس زميلة فى الاكادمية الذى صار حاكما لمدينة أسوس Assos ، وقضى أرسطو ثلاثة أعوام باسوس وتزوج ببيثياس Pythias ابنة هرمياس بالتبنى وبعد وفاتها ارتبط بعلاقة غير شرعية . بهربيلليس Herpyllis التى أنجب منها نيقوماخوس واليه أهدى كتابه فى الأخلاق وبعد أن أقام فترة بمدينة متيلين بترتيب من صديقه ثيوفراسطس تلقى دعوة من فيليب ملك مقدونيا ليكون معلماً لابنه الاسكندر الذى كان فى الثالثة عشرة من عمره وقتئذ .

وظل ملازماً الاسكندر حتى توليه الحكم عام ٣٣٥ ق . م ، وبعد ذلك عاد إلى أثينا وأسس مدرسته فى حديقة كانت مكرسة لربات الشعر وأبوللون ليكايوس Lyceius ولذلك سميت باللقيون Lyceum وكان من عادته أن يمشى مع تلاميذه فى الصباح يتناقشون فى المشكلات الفلسفية . وفى المساء يوجه دروسا لجمهور أكبر من الناس .

وقد استند القدماء على هذا النظام ففرقوا بين مؤلفاته الخاصة بالطلاب المتخصصين وهى التى سموها بالكتب المستورة esoteric ، والمؤلفات التى كانت تكتب للجمهور الأكبر من الناس أو الكتب المنشورة exoteric والغالب

أنه كان يخص تلاميذه المتخصصين بالبحث فى الموضوعات الأكثر تجريدا وتعقيداً كالمنطق والفيزيقا ، والميتافيزيقا فى حين كان يتناول فى محاضراته العامة بحث المسائل المتعلقة بالخطابة والسياسة والأخلاق .

وقد فاقت مدرسته فى نظامها ومستوى الدراسة بها جميع المدارس المعاصرة لها وجمع فيها أرسطو مئات المخطوطات فكون مكتبة تعد نموذجاً احتذته مكتبات العالم القديم كما أسس بها متحفاً للتاريخ الطبيعى . ويروى أن الاسكندر قد ساعد فى تأسيسه بمنحه مالية تقدر بثمان مائة تالنت ، كما أمر رجاله باحضار كل ما يلزم أبحاث أرسطو من أحياء تقع فى متناول أيديهم .

وبعد وفاة الاسكندر الأكبر عام ٣٢٣ ق . م تعرض أرسطو لسخط الأثينيين لاتصاله بالمقدونيين وربما تحت تأثير أعدائه ومنافسيه فى المدارس الأخرى فترك المدينة حتى لا تسنح للاثينيين فرصة ثانية للاجرام فى حق الفلسفة مرتين على حد قوله .

ورحل إلى مدينة خالقيس بعد أن ترك اللقيون بين يدى ثيوفراسطس ولكنه توفى بعد عام واحد من رحيله .

ويلاحظ أنه قد بلغ أوج أزدهاره العلمى فى عصر فتوحات الاسكندر ولكنه عاش فى أثينا كغريب مقدونى كرس حياته للبحث العلمى والفكر الفلسفى ولم يشارك عملياً فى الحياة السياسية التى كان يتم فيها أعظم أحداث التاريخ اليونانى مما يرجح الرأى الذى يصفه بأنه كان يحتمى بكبار الشخصيات السياسية ولكنه كان ينأى بنفسه عن الخوض فى معترك الحياة .

وقد عرف عنه أنه كان أنيقاً وسيما اشتهر بسرعة بديهته ولذاعة لسانه .

(ب) مؤلفاته :

يمكن أن نميز بين ثلاثة مجاميع فى مؤلفات أرسطو وذلك على النحو التالى :

أولا : مؤلفات الشباب التى كتبت فى شكل محاورات وكانت تنشر ليقرأها جمهور واسع من غير المتخصصين وهى التى تسمى بالكتب المنشورة بعض الأحيان .

ثانياً : مذكرات خاصة بأرسطو نفسه كان يجمع فيها معلوماته الخاصة بأبحاثه .

ثالثاً : المؤلفات التعليمية التي كان يدرسها لجمهور خاص من الطلاب وهي عادة ما تسمى بالكتب المستورة .

وهذه المؤلفات الأخيرة هي الموجودة الآن بين أيدينا وبفضلها قد عرفنا فلسفة أرسطو أما النوعين الآخرين فقد ضاعت ولا نعلم عنها إلا القليل الذي بقي في شكل شذرات ومقتطفات عند بعض المؤلفين القدماء مثل ديوجين لايرتوس في القرن الثالث الميلادي . ومحاورات الشباب هذه الضائعة هي التي كانت معروفة لجمهور القراء غير المتخصصين وقد كتبت على نسق محاورات أفلاطون المتأخرة ويبلغ عددها تسع عشرة محاورة حسب تقدير لايرتوس ، وهي المؤلفات التي وصف أسلوبها شيشرون بأنها تسيل كأنهار الذهب . Flumen orationis aureum. والغالب أنها قد كتبت وقت طلب أرسطو العلم بالاكاديمية ، إذ تتشابه عناوينها بعناوين محاورات افلاطون مثل السياسي والسفسطائي ومنكسينوس والمأدبة وكتب أيضاً أوديموس على نسق محاورة فيدون وتتناول مسألة خلود النفس وسميت على اسم أوديموس صديق أرسطو الذي مات في محاولة سياسية اشترك فيها أفلاطون بقصد استرداد السلطة لديون في سيراقوصه عام ٣٥٤ ق . م وله أيضاً ضمن هذه المجموعة « تمهيد للفلسفة » بروتربتيكوس Protrepticus كتبه ليشجع الأمير تميسو Themiso القبرصي على دراسة الفلسفة وكانت نموذجاً احتذاه يامبليخوس Iamblicus عندما كتب تمهيده للفلسفة وألف أيضاً للاسكندر مؤلفا في الاستعمار وتضاف أيضاً إلى هذه المجموعة كتاباته الأدبية من رسائل أو أشعار .

أما عن المؤلفات التعليمية الباقية من أرسطو فلها قصة تروى أنها انتقلت لثيوفراسطس من بعد أرسطو ثم إلى نيليوس الذي خاف عليها من الضياع فخزنها في قبو حتى اشتراها هاو للكتب يدعى ابليكون Appelicon ونشرها بأخطاء كثيرة لأنها كانت قد تآكلت من وضعها في هذا القبو . ثم أعاد

أندرونيقوس الرودسى نشرها فى القرن الأول الميلادى ، ثم نقلت إلى روما بعد أن غزا القائد الرومانى سيلا أثينا .

وتنطوى هذه الرواية على كثير من المبالغة ورعا كانت تفيد الناشر الذى صححها إذ لا يعقل أن هذه الكتب الذى كان أرسطو يعلم منها تختفى دون أن يوجد نسخ منها بين أيدى طلابه حتى على فرض اختزان الأصول فى هذا القبو . ومن المعروف فضلا عن ذلك أنه كانت توجد نسخ منها فى مكتبة الاسكندرية فى عصر البطالسة .

وعند دراستنا لهذه المجموعة الباقية لنا من مصنفات أرسطو وهى التى كتبت فى عصر استاذيته باللقيون يمكن أن نقسمها إلى خمسة أقسام حسب الموضوعات التالية :

١ — الكتب المنطقية :

عرفت مجموعة كتب أرسطو فى المنطق باسم الأورجانون Organon أو الآلة أى آلة الفكر . وهو يدور حول البرهنة . وقد بدأ أرسطو بدراسة الحدود فى المقولات ، التى ترجمها العرب عن اليونانية بلفظه قاطيغورياس Kategoriai وسماها بالكليات العشرة ، والمؤلف الثانى يتناول تركيب الحدود فى عبارة ولذلك سميت بالعربية بكتاب العبارة أو بارى أرمنياس De interpretatione, Periermenias والمؤلف الثالث يعنى بالاستدلال والقياس ويسمى بالتحليلات الأولى أو أنا لو طيقا الأولى Prior Analytics ثم يدرس أنواع القياس فى المؤلفات الثلاث الأخيرة من الأورجانون ، فماكان منه يقينيا درسه فى التحليلات الثانية ، أما القياس ذى المقدمات المحتملة أو المبنية على الآراء الشائعة فيسميه بالجدل ويدرسه فى كتاب المواضع أو الطوبيقا Topics ، أما القياس ذى المقدمات الوهمية فهو موضوع كتاب الأغاليط أو السفسطة .

وقد يضاف كتاب الخطابة إلى هذه المجموعة بعض الأحيان لأنه اعتبر الخطابة نوع من البرهنة الناقصة التى تتلخص فى القياس الذى تنقصه إحدى قضايا المقدمتين enthymême

٢ ـ كتب الطبيعيات أو الفيزيقا :

وتعنى الفيزيقا ببيان العلل الأربعة للوجود لأن أفلاطون والمثاليين لم يعنوا إلا بالعلة الصورية والفلاسفة الطبيعيون لم يعنوا إلا بالعلة المادية أما التفسير الصحيح للطبيعة عند أرسطو فهو الذى يضيف أيضاً إلى هاتين العلتين العلة الفاعلة والغائية . ونحن نصل إلى العلة الغائية لحركة الكون عن طريق البحث فى الموجودات المتحركة والحية وهو موضوع الكتب التالية :

السماع الطبيعى أو سمع الكيان Physics,

وينقسم إلى ثمان مقالات . الأربعة الأولى فى الطبيعة والأربعة الأخيرة فى الحركة :

السماء	De Caelo
الكون والفساد	De Generatione et Corruptione.
الآثار العلوية	Meterologica

أما فى علم الأحياء فله :

فى النفس	De Anima
الطبيعيات الصغرى	Parava Naturalia

وتحتوى على الأبحاث الآتية :

فى الحس والمحسوس	De Seusu et sensibilis
فى التذكر	De Memoria et reminiscentia
فى النوم	De somno, de insomnis
فى التنبؤ بالاحلام	De Devinatione per sommum
فى الحياة والموت	De Vita et Morte
فى التنفس	De Respiratiore

أما فى علم الحيوان فله :

تاريخ الحيوان	De Historia animalium
أجزاء الحيوان	De Partibus animalium
حركة الحيوان	De Motu animalium
توالد الحيوان	De Generatione animalium

٣ — كتب الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا :

الفلسفة الأولى هى علم خاص بالمبادىء الأولية التى تعتمد عليها المعرفة فى باقى العلوم . وقد رأى أرسطو أن كل علم يتناول دراسة نحو معين من أنحاء الوجود ولكن ليس هناك علم يبحث فى الوجود ذاته ومن ثم فقد رأى أن يفرد لهذه الدراسة علماً خاصاً هو علم الوجود بما هو موجود ، وهو علم المبادىء أو العلل الأولى للوجود ، كما أنه أيضاً علم العلة الأولى أو الوجود الالهى الثابت علم الالهيات ، كما قال العرب أو الثيولوجيا .

أما اسم الميتافيزيقا فهو اسم أطلقه أندرونيقوس الرودسى على الكتب التى تلت كتب الفيزيقا عند ترتيبه لكتب أرسطو وكتاب ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا ينقسم إلى أربع عشرة مقالة مسماة بأسماء الحروف اليونانية ابتداء من الالفا إلى النو .

٤ — الأخلاق والسياسة :

لم يفصل أرسطو بين علمى الأخلاق والسياسة لما بينهما من روابط وثيقة فهما علما السلوك الانسانى فى الأسرة والمجتمع .

وقد ألف فى الأخلاق ثلاث مؤلفات هى :

الأخلاق إلى نيقوماخوس ، والأخلاق الأوديمية ، والأخلاق الكبرى وهى ملخص للاخلاق الأوديمية ، وقد ظن الكثيرون أن الأخلاق الأوديمية قد كتبها أوديموس ولكن ثبت أنها صحيحة النسبة لأرسطو .

أما فى السياسة فقد كتب أرسطو كتاب السياسة وهو صحيح النسبة له وتوفى قبل أن يتمه . وضاع كتاب الدساتير الذى يضم ١٥٨ دستوراً ، وعثر فى مصر عام ١٨٩٠ على بردية منه هى دستور أثينا .

٥ — الفن :

ألف أرسطو فى النقد الفنى كتاب الشعر الذى يعد أهم الكتب التى عدت الشعر فنا وليس أداة تعليم أو تربية ، أما كتاب الخطابة ففيه دراسة لأساليب الاقناع والحجج المختلفة .

هذه هى كتب أرسطو التى عرفها اليونان ثم نقلها العرب عن السريانية إلى العربية ولم تتأثر بها أوربا إلا فى القرن الثالث عشر بعد أن رجع الأوربيون إلى الفلاسفة العرب يأخذون عنهم العلم والفلسفة ويترجمون إلى لغتهم — اللاتينية كتب التراث القديم .

ويعد بوئثيوس Boethius أول من حاول إدخال أرسطو إلى العالم اللاتينى منذ القرن السادس الميلادى فقد ترجم كتابين من منطق أرسطو هما المقولات والعبارة وكان لترجمته هذه أعظم الأثر فى فلسفة العصور الوسطى أما باقى كتب أرسطو فقد ظلت مجهولة إلى أن رجع الأوروبيون إلى تراث العرب وتفسيراتهم لأرسطو وخاصة تفسيرات ابن رشد . ولما جاءت النهضة وعصر الإحياء كان الأثر عكسيا بالنسبة لأرسطو فقد حاربه عصر النهضة كما حارب الروح الاسكولائية بوجه عام لذلك لم يستفد أرسطو كثيراً من حركة إحياء التراث اليونانى لاقتران اسمه بفلسفة العصور الوسطى التى سيطر عليها سيطرة لا مثيل لها حتى عرف باسم المعلم الأول .

أما العودة إلى دراسة أرسطو بمناهج علمية دقيقة تستند إلى النصوص اليونانية فقد بدأت فى العصر الحديث منذ القرن التاسع عشر وما زالت كتبه موضع دراسة الدارسين ومناقشتهم إلى اليوم .

الفصل الثانى

المنطق

عندما وضع أرسطو تصنيفه للعلوم ميز بين ماكان منها علماً نظرياً غايته المعرفة كالفيزيقا والرياضيات والفلسفة الأولى وماكان منها عمليا غايته السلوك مثل الأخلاق والسياسة . وماكان منها انتاجيا غايته انتاج شيء جميل أومفيد مثل فن الشعر . أما المنطق فلم يذكره ضمن هذه العلوم .

ولعل السبب فى عدم اعتباره المنطق علماً من العلوم هو أن موضوعه أوسع من أى منها لأنه يدرس التفكير الذى يستخدم فيها جميعاً بل يدرس أيضاً التفكير الذى لا يدخل فى نطاق العلم كالتفكير الشائع عند جمهور الناس والذى يستخدم فى الخطابة .

كذلك يقدم المنطق القواعد التى تجنب الانسان الخطأ وترشده إلى الصواب ومن هنا فقد عد المنطق عند أرسطو مقدمة للعلوم تساعد على التفكير السليم وأطلق عليه فيا بعد اسم الاله أو الاورجانون Organon ولم يطلق أرسطو اسم المنطق على هذه الأبحاث وإنما استخدم كلمة التحليلات Analylics أى تحليل التفكير إلى استدلالات ، والاستدلال إلى أقيسة والاقيسة إلى عبارات وحدود .

ولقد كانت نقطة البداية فى منطق أرسطو هى جدل سقراط وأفلاطون ، فمن خلال مناقشته لأساليب اللغة ودلالتها كتب أرسطو مؤلفه عن الجدل الذى عرف باسم الطوبيقا أو المواضع Topics وكذلك بحثه فى المقولات مقالة الدال △ من الميتافيزيقا .

فى المقولات Categories عنى أرسطو بتوضيح أعم أنحاء الوجود أو الأجناس القصوى التى بها نعرف أى شيء من الموجودات فاذا أردنا مثلا أن نعرف ما هو سقراط انتقلنا إلى صفة عامة تشمل سقراط وغيره فنقول مثلا أنه

إنسان ثم نواصل السؤال ونبحث عن ما هو أعم من انسان إلى أن ننتهى إلى أعم الأجناس كلها وهو مقولة الجوهر .

ومثال ذلك يقال على أى شيء آخر فمثلا إذا سألنا ما هو الأحمر قلنا أنه لون ثم نصل فى النهاية إلى مقولة الكيف .

وهكذا تكون المقولات هى أعم أجناس الوجود وقد حدد أرسطو عددها بعشرة هى :

الجوهر ، الكم ، الكيف ، العلاقة ، المكان ، الزمان ، الوضع ، الملك ، الفعل ، الانفعال .

ولقد عد أرسطو الجوهر أول المقولات لأنه الموضوع الذى تحمل عليه باقى الصفات أو المقولات . وفرق بين الجوهر الأول الذى لا يحمل على موضوع آخر ولا يوجد فى موضوع آخر أى الفرد الجزئى مثل سقراط وبين الجوهر الثانى الذى يحمل على موضوع غيره وهو الكلى أو الجنس والنوع مثل حيوان أو إنسان . أماما يوجد فى موضوع آخر فهو باقى المقولات .

ولقد كانت عناية أرسطو بالقضية استكمالا لهذا البحث فى الجدل . وتلخصت مشكلة الجدل عنده فى البحث عما إذا كان يمكن نسبة صفة معينة إلى شيء معين أولا وهل هذه الصفة تتعلق بالموضوع ضرورة أم بصفة عرضية .

ولذلك اتخذت القضية عنده صورة واحدة ، هى القضية التى تنسب صفة ما أو فعل ما إلى موصوف أو فاعل معين . وتلك هى القضية الحملية (Logos apophanticos)

أما أنواع القضايا الأخرى المعروفة فى المنطق كالقضية الشرطية أو الانفصالية فلم يعن أرسطو بها .

ولقد نشأت مشكلة الكليات الخمس : الجنس genus, genre والنوع Species espèce والفصل Difference, difference والخاصة proper propre والعرض accident, accident التى عرضها فورفوريوس فى كتابه

الشهير ايساغوجى من بحث أرسطو فى مدى علاقة المحمول بالموضوع فى القضايا الحملية المختلفة هل المحمول صفة ضرورية للتعريف بحقيقة الموضوع أم هى صفة عرضية له ؟

ولقد سبق لافلاطون أن استخدم منهج القسمة Division لتعيين حقيقة الأشياء . وكانت القسمة الافلاطونية تبين أعم الأجناس التى يندرج فيها الشيء ثم تميز هذا الجنس بذكر الفصل ، ومن مجموع الجنس والفصل نحصل على تعريف الشيء أو على نوعه .

فتعريف الانسان يتم بذكر الجنس (حيوان) والفصل (ناطق) وجميع هذه الصفات الثلاث تجيب على السؤال الآتى ، ما هو ؟ Ti esti فهى تكون التعريف definition الذى يعبر عن الماهية essence

أما الخاصة والعرض فهى صفات لا تدخل فى ماهية الشيء .

ولقد حدد أرسطو الأنواع المختلفة للقضية الحملية وذلك من جهة الكم والكيف وانتهى إلى وجود أربعة أنواع من القضايا هى :

الكلية الموجبة	مثل	كل س هى ص
الكلية السالبة	»	لا س ص
الجزئية الموجبة	»	بعض س ص
الجزئية السالبة	»	بعض س ليست ص

وقد رمز الأوربيون لهذه القضايا بالحروف a, e, i, o,

وبناء على هذه التفرقة بين أنواع القضايا حدد أرسطو مقدمات القياس وأمكنه استخراج نظريته الخاصة به . ولقد ضمن أرسطو نظريته فى القياس فى كتاب التحليلات الأولى .

ويعرف القياس الأرسطى فى كتب المنطق التقليدية بأنه « قول مؤلف من أقوال إذا سلم بها لزم عنها بذاتها وبالضرورة قول آخر » .

يعنى إذا سلمنا بمقدمتين فيلزم أن نسلم بالنتيجة المترتبة عليهما ، وغاية القياس هى إضافة محمول معين إلى موضوع بواسطة طرف ثالث هو الحد الأوسط الذى يظهر فى المقدمتين ويختفى من النتيجة ، أى هو برهان نثبت به صدق قضية من القضايا بواسطة قضيتين تندرج الواحدة منهما تحت الأخرى بواسطة صفة تتضمن فى الأولى وتوجد فى الثانية وهذه الصفة هى الحد الأوسط .

فالكى نثبت مثلا أن سقراط فان ينبغى أن ندخل سقراط فى زمرة الفئة انسان ثم ندخل انسان فى زمرة الفئة فان .

أما الحد الأصغر فهو موضوع النتيجة والحد الأكبر فهو محمولها وتسمى المقدمة باسم الحد الذى يظهر فيها مقدمة كبرى ومقدمة صغرى .

وأشكال القياس عند أرسطو ثلاثة تختلف باختلاف وضع الحد الأوسط فى المقدمتين وهى على النحو التالى :

و ك	ك و	و ك
ص و	ص و	و ص
ص ك	ص ك	ص ك

وقد أضاف جالينوس فيما بعد الشكل الرابع للقياس يكون الحد الأوسط فيه محمول الكبرى وموضوع الصغرى على النحو التالى .

ك و
و ص
ص ك

ولما كانت المقدمات تختلف من حيث الكيف والكم اتخذ كل شكل من هذه الأشكال هيئة معينة سميت فيما بعد بالضرب Mood وقد حدد أرسطو أنواع الضروب المنتجة فى كل شكل من أشكال القياس الثلاث فوضع أربعة ضروب منتجة فى الشكل الأول وأربعة فى الشكل الثانى وستة فى الشكل الثالث .

ولقد عد أرسطو الشكل الأول أكمل أشكال القياس لأن الاستدلال فيه على النتيجة واضح ومباشر وقد وضع قواعد خاصة برد الاشكال الأخرى إلى الشكل الأول بواسطة عكس القضايا أوباستبدال الكبرى بالصغرى والصغرى بالكبرى أو ببيان أنه إذا لم تصح نتيجة قياس معين تصح نتيجة أخرى مناقضة لها على نحو ما هو موضح فى كتب المنطق الصورى .

ويتضح مما سبق أن القياس الأرسطى لا يفيد إلا فى بيان ارتباط قضية بأخرى ، ولكنه لا يفيد فى اكتشاف حقيقة جديدة ، لأن النتيجة التى يبينها انما هى حقيقة متضمنة فى المقدمة الكبرى .

فقولنا مثلا إن سقراط فان هو نتيجة مندرجة فى قياس مقدمته الكبرى كل انسان فان .

ولذلك كان أول نقد يمكن أن يوجه للقياس الأرسطى أن فيه مصادرة على المطلوب petitio principii أو ما سماه العرب بخطأ الدور .

كذلك ظهر للمناطقة أن القياس ليس الصورة الوحيدة للاستدلال ، لأن هناك أنواعاً أخرى من التفكير الرياضى لا تتخذ شكل القياس .

من جهة أخرى يمكن أن نلاحظ أن عناية أرسطو قد انصرفت إلى الاستدلال deduction ، أى استنباط حقيقة جزئية من حقيقة كلية تتضمنها .

أما الطريق الآخر لمعرفة الحقيقة أو الاستقراء induction الذى يبدأ بالحقيقة الجزئية لينتهى إلى حقيقة كلية فلم يعن به أرسطو العناية الكافية لأنه عد الاستقراء مرحلة بدائية للمعرفة ولكنها غير أساسية فى مراحل اكتمال العلم لأنها غير يقينية .

فالمعرفة لا تتم فى عقولنا بنفس الطريقة التى تنتظم بها الأشياء فى الطبيعة فما هو فى ذاته أوضح وأشد يقينا ليس كذلك بالنسبة لنا أى أن ما هو أولى فى الطبيعة ليس أوليا بالنسبة لنا ، فنحن نبدأ بالادراك الحسى ونحتفظ بالمدركات فى الذاكرة ثم نكون منها الخبرة ثم ننتقل من الخبرة إلى العلم .

لكن الاستقراء لا يقدم لنا الحقائق اليقينية التي يعتمد عليها العلم اليقيني دائماً وإنما تدرك هذه المقدمات اليقينية والأوليات الضرورية التي تعتمد عليها العلوم بنوع من الحدس العقلي المباشر(١) Nous شأن معرفة المثل الافلاطونية في الديالكتيك ومنها أوليات الرياضة وهناك مبادىء أولية تدرك بالإحساس المباشر مثل أن النار تحرق(٢) .

وعلى ذلك فالعلم البرهاني science apodictique هو القياس ذى المقدمات اليقينية وهذه المقدمات اليقينية ليست مستمدة من استدلال سابق بل تعرف بطريقة مباشرة هي الحدس العقلي ومنها التعريفات الأولية للرياضة ومن هذه الأوليات اليقينية أيضاً البديهيات الواضحة بذاتها مثل أن الشيئين المساويين لشيء واحد متساويان . ومنها أيضاً قوانين الفكر العامة التي تدخل في أي تفكير سليم مثل قانون الذاتية وعدم التناقض والثالث المرفوع (•) وهي لا تستنبط منها نتائج ولكنها أوليات في العقل ضرورية لكي يكون التفكير متسقاً . ومن هذه الأوليات أيضاً قضايا لا برهان عليها فهي مسلمات نسلم بها مثل التعريف الخاص بموضوع علم ما(٣) .

ولقد افترض أرسطو أن لكل علم من العلوم مبادئه وأولياته الخاصة به على نحو ما وضع اقليدس البديهات . والمصادرات والتعريفات في مذهبه في الهندسة .

ومن هذه الأوليات اليقينية يمكن الانسان أن يسير بطريق البرهان أو القياس البرهاني إلى نتائج يقينية وبرهانية ما دام يراعي قواعد الاستدلال الصحيح .

وعلى العموم فقد رأى أرسطو أن من الممكن لعلم معين أن يتقدم على علم آخر إذا كان موضوعه أبسط ، فالحساب مثلا يتقدم على الهندسة

---

(1) An.yPost. I, 2, 72a 21.
(2) Eth. N. 1, 7, 1098b 3.

(•) الذاتية أ ــ أ
عدم التناقض أ ليست لا ــ أ . الثالث المرفوع س اما أن تكون أ أو لا ــ أ

(3) An.oPost. 1, 9, 76.

وهذه تتقدم على الفلك الخ ... كما أن هناك مبادىء عامة تظل مشتركة بين مجموعة من العلوم .

هذا فيما يتعلق بالتفكير العلمي أو العلم البرهاني ، ولكن في أكثر الحالات لا يتوفر اليقين الكامل في المقدمات ، حيث إن الحقيقة الواضحة بذاتها ليست دائماً موجودة ولذلك تكون المقدمات في كثير من الأحوال آراء تستوجب الاحترام لأنها تنسب إلى مصادر موثوق فيها أو تكون آراء يأخذ بها أكثر الناس فهي إذن مقدمات محتملة ولكن ضدها ليس دائماً مستحيلا .

وأمثلة هذا الاستدلال توجد في أكثر أنواع التفكير الشائع بين الناس والمحاورات الافلاطونية حافلة بأمثالها ولقد سمى أرسطو هذا النوع من الاستدلال ذى المقدمات الاحتمالية بالجدل أو الديالكتيك ، والمرجح أن يكون أرسطو قد بحث فيه قبل وضعه لنظرية القياس لكثرة استعماله في الاكاديمية .

وهناك أخيراً بحث أرسطو في الأغاليط التي تحدث من اساءة استعمال اللغة أو التلاعب بالاقيسة واستخدام الاقيسة ذات الصورة الصحيحة والمادة الخاطئة وهذه هي موضوع كتابه في تفنيد السفسطة Sophistici elenchi .

الفصل الثالث

الفلسفة الأولى

(الميتافيزيقا)

يقول أرسطو بوجود علم يدرس الوجود بوصفه موجوداً ، ويسميه بالفلسفة الأولى .

والوجود الذى يشار إليه فى اللغة اليونانية بفعل الكينونة einai Tobe-être هو معنى عام قد يفيد معنى وجود كائن معين أى جوهر كأن تقول الحصان موجود . أو يفيد وجود عرض أو صفة تضاف إلى هذا الجوهر كأن نقول :

الحصان — يكون — أبيض .

ولكن الأعراض والصفات التى يشير إليها أرسطو بالمقولات جميعها تفترض أولا وجود الجوهر ، فوجودها جميعاً متوقف على وجود الجوهر .

فالجوهر إذن هو الموجود بالمعنى الأتم ، ووجوده هو موضوع بحث الفلسفة الأولى .

فلكى نعرف ماذا يكون سقراط مثلا ، لا نقول عنه إنه أبيض أو طويل أو فيلسوف ، بل نقول إنه إنسان . وإنسان تبين لنا ماهية سقراط . إنها الإجابة على السؤال ما هذا ؟ أو ما هو ؟

وبمعرفتنا ماهية الموجودات يمكن لنا بالتالى أن نصنفها فى أجناس معينة ونميزها عن بعضها بواسطة الفصل المميز .

كذلك نرى أن الفلسفة الأولى تعنى بدراسة تلك الموجودات المحسوسة كهذا الحصان أو سقراط ، ولكنها تعنى بها من حيث وجودها . أما باقى العلوم النظرية الأخرى فلا تدرس وجود الموجودات وإنما تدرس صفات وأعراض هذا الوجود أو كما يقول أرسطو تدرس وجود الوجود .

فعلم الطبيعة يدرس مثلا الموجودات من جهة أنها مادة وحركة وعلم الرياضة يدرس الموجود من حيث هو كم أما الميتافيزيقا فتدرس الموجودات من حيث وجودها .

وإلى جانب دراسة وجود الجوهر تعنى الفلسفة الأولى بالبحث فى مبادىء الوجود وعلله وتعنى بدراسة الله ولذلك فقد عرفت عند فلاسفة العصور الوسطى بعلم الألهيات .

وتقع دراسة أرسطو للفلسفة الأولى فى أربع عشرة مقالة أطلق عليها اندرونيقوس الرودسى اسم الميتافيزيقا أى الكتب التى تلت كتب الطبيعة عند تصنيفه لأبحاث أرسطو . وقد عرفت مقالاتها الأربعة عشرة بحروف الأبجدية اليونانية من حرف الألفا إلى حرف النو .

وباستثناء المقالة الثانية ، الألفا الصغرى (α) التى تعد بمثابة مقدمة لدراسة الطبيعة والتى تنسب لأحد المشائين هو باسيكليس ، ومقالة الدلتا (△) التى يدرس فيها أرسطو المصطلح الفلسفى ، تبقى موضوعات شتى يدرسها أرسطو فى باقى المقالات الإثنتى عشرة . وكذلك يعنى علم الميتافيزيقا عند أرسطو بدراسة ثلاث مشكلات رئيسية هى :

أولا : نظرية الوجود أو الجوهر .

ثانيا : علل الموجودات أو مبادئها أو رأيه فى المادة والصورة والقوة والفعل .

ثالثا : نظريته فى الألوهية .

١ — نظرية الجوهر :

عنى أرسطو عند بحثه فى الجوهر بنقد نظرية المثل الأفلاطونية . فقد نسب الأفلاطونيون للمثل وجوداً مفارقاً على أساس أن الأشياء المتعددة المشتركة فى صفة معينة تفترض لهذه الصفة وجوداً مستقلا يعلو على وجود هذه الأشياء(١) .

(1) Met., A. 9. 990b.

لكن يعترض أرسطو على الأفلاطونيين بأن المثل إن وجدت فلن تكون جواهر أو موجودات قائمة بذاتها . وإنما تكون مثلا للجواهر أو للصفات أو للعلاقات . ومثال الصفة يكون صفة وليس جوهراً وكذلك مثال الجوهر لا يكون جوهراً لأن الجوهر واحد .

من جهة أخرى فان المثال الذى يعده الأفلاطونيون جوهراً يعرف بالجنس والفصل . فالإنسان مثلا يعرف بأنه حيوان مزدوج الساقين وكل شطر من شطرى هذا التعريف حيوان مثلا ومزدوج الساقين يشير إلى مثال أى إلى جوهر ، فيكون فى الإنسان جوهران وهذا يفضى إلى القول بأن ليس للإنسان جوهر واحد .

وكما يفقد النوع وحدته عن طريق تعريفه بالجنس والفصل فكذلك يتعدد الجنس لأنه يقبل فصولا متعددة فالحيوان مثلا قد يكون تارة ذا أربعة أقدام أو ذا قدمين .

لذلك يرى أرسطو أن الحد الكلى العام لا يمكن أن يكون جوهراً . ويعترض أرسطو ثالثا على الأفلاطونيين لأنهم لم يستطيعوا تفسير فاعلية المثل بالنسبة للموجودات المحسوسة .

فالمثل هى تصورات ثابتة مجردة مفارقة فهى علة لثبات الأشياء ولا يمكن أن تكون سبباً لحركتها . فالكلى المجرد لايصلح علة لوجود المحسوس العينى ، فالمهندس هو الذى يبنى البيت ، والرجل هو الذى ينجب رجلا وليس مثال الرجل(١) . والاعتراض الأخير يتعلق بتفسير أفلاطون لعلاقة المشاركة بين المحسوسات والمثل .

ويرى أرسطو أننا لو افترضنا مثالا مشتركاً بين مجموعة من الأشياء المتشابهة ، فاننا سوف ننتهى آخر الأمر إلى افتراض عدد لامتناه من المثل لكل فئة من الأشياء . فلن يكون المثال واحداً كما يذهب أفلاطون . وينطبق هذا مثلا على الرجل المحسوس ومثال الرجل لأنهما يفترضان مثالا ثالثاً

---

(1) Met., A. 9. 991q. Z. 8. 1033b 26-32.

لرجل مشترك بينهما ، ثم أن المجموعة المكونة من الثلاثة سوف تؤدى إلى افتراض رجل رابع وهكذا إلى ما لانهاية(١) .

كذلك رفض أرسطو أن يكون المثال الأفلاطونى جوهرا ، ورفض أن يكون له وجود مستقل عن وجود الأفراد المحسوسة .

ولكن هل سار أرسطو فى ثورته على الأفلاطونية إلى آخر الشوط ؟ وهل نجح فى تقديم نظرية واقعية يعارض بها مثالية أفلاطون ؟

يبدو أنه ظل متردداً بين الواقعية والمثالية كما سوف يتضح لمن يتتبع أقواله المتناثرة عن الجوهر فى بحثيه المقولات والميتافيزيقا .

تعريف الجوهر :

يعرف أرسطو الجوهر بأنه ما لا يحمل على موضوع ولا يحل فى موضوع أو هو الشىء القائم بذاته الذى لا يوجد فى غيره ومن الواضح أن الأساس المنطقى لفكرة أرسطو فى الجوهر مستمد من بحثه فى اللغة فاللغة ترتد إلى عبارات والعبارة بدورها ترتد إلى موضوع ومحمول .

الموضوع هو الجوهر ، والمحمول هو ما يضاف إليه من صفات ، كقولنا هذا الحصان أبيض أو قولنا سقراط فى الحديقة . فهذا الحصان وسقراط جواهر تحمل عليها صفات معينة وهى لا تحمل على شىء .

لذلك يكون الجوهر موضوع الحكم الذى يمكن أن تثبت له أو تنفى عنه محمولات معينة .

ويتضح مما سبق أن الجوهر هو ما يشير إلى مفردات هذا العالم المحسوس فهو يقال على أنواع الحيوان والنبات وأجزائهما والأجسام الطبيعية كالعناصر الأربعة أى كل ما فى العالم الطبيعى من أشياء وعلى الكواكب كالشمس والقمر وغيرهما(٢) .

فالجوهر بمعناه الأول هو الفرد الجزئى المركب من مادة وصورة كسقراط أو هذا الحصان .

(1) Met. Z. 13, 1039a 2.
(2) Met. Z. 2, 1028.

ولكن قد ينصرف الجوهر إلى معنى آخر حين يشير إلى النوع والجنس كقولنا إنسان أو حيوان . إذ يجوز أن يكون النوع أو الجنس موضوعين فى عبارة فيكونا جوهرين ولكن بالمعنى الثانى .

وحين يتعلق الأمر بالجوهر الثانى يكون النوع أكثر جوهراً من الجنس ذلك لأنه أقرب إلى الفرد .

لكن الجوهر الثانى حين يحمل على الجوهر الأول كما فى سقراط إنسان لا يكون شأنه شأن أى صفة أخرى تحمل على سقراط مثل سقراط أبيض أو يلبس الفراء .

فهناك فرق بين وصف سقراط بأنه إنسان ووصفه بأنه أبيض أو يلبس الفراء ، لأن إنسان تكون ماهية سقراط ، أى حقيقته الثابتة التى يكون بها تعريف صورته .

ومن خصائص الجوهر سواء كان أولا أو ثانياً أنه لا ضد له فما هو مثلا ضد الإنسان أو ضد سقراط ؟

كذلك لا يقبل الجوهر التدرج ، فرجل معين ليس أكثر أو أقل فى وقت ما عنه فى وقت آخر كما أنه لا يكون أكثر أو أقل من رجل آخر . إذ ليس شأن الرجل بالنسبة لنفسه أو بالنسبة لغيره شأن صفة كالبياض مثلا يكون أكثر أو أقل فى الشىء الواحد تبعاً لاختلاف الأوقات أو لاختلاف الأشياء .

ويتميز الجوهر أيضاً بأنه يظل ثابتاً وواحداً فى حين تتوالى عليه الصفات المتضادة .

فالرجل الواحد هو نفسه رغم توالى الصفات المتعارضة عليه فقد يكون تارة خيراً وتارة سيئاً فى حين أن الأبيض لا يمكن أن يتحول إلى ضده بدون أن يفقد ذاتيته .

وبعد أن ينتهى أرسطو من تعريف الجوهر وتحديد خصائصه فى بحثه فى المقولات [1] نجده يبحث عن وجوده وأنواعه فى الميتافيزيقا كما يبحث عما يمكن أن يتصف من الموجودات بأنه جوهر .

---

(1) Categ. I, 5.

فيرى أن المادة ينطبق عليها وصف الجوهر من حيث أنه الموضوع الذى تحل فيه الصفات المختلفة ولا يحل هو فى شىء . فالمادة يمكن أن تسمى جوهراً لأنها ثابتة تتلقى الصور المختلفة .

لكن المادة غير محددة ولا تكون موجودة بالفعل إلا إذا حددتها الصورة لذلك فهى ليست جوهراً حقيقياً لأنها غير قائمة بذاتها ولا يمكن أن يشار إليها بأنها هذا أو ذاك كما يكون الجوهر بحسب تعريفه . أى هى ليست وجوداً محدداً والأجدر بأن يكون جوهراً هو الصورة أو المركب من مادة وصورة [1] .

فإذا بحثنا فى المركب من مادة وصورة فإننا نتبين أن ما يجعله كائناً معيناً ويحدد وجوده إنما هو الصورة التى تعبر عنها الماهية التى تكون واحدة ثابتة فى جميع أفراد النوع . أما اختلاف أفراد النوع الواحد فى الصفات العرضية وتعددهم فإنما يرجع إلى المادة .

لذلك فإن الصورة هى المبدأ الأهم فى وجود الأشياء . فلو سألنا مثلا لماذا يكون هذا الشىء حصاناً ؟ فإننا نجد السبب والعلة فى ذلك هو صورة الحصان التى هى فى الوقت ذاته ماهيته .

والصورة هى ثانياً مبدأ وحدة الكائن ، لأننا لو أخذنا أى جوهر فردى معين فإننا نجده مركباً من عناصر مادية مختلفة شأنه شأن المقطع فى الكلمة يتركب من جملة حروف أو اللحم مركب من العناصر الطبيعية الأربعة . ولكن ليس المقطع ولا اللحم مجرد جملة هذه الحروف أو جملة هذه العناصر الطبيعية ، وإنما كل منهما شىء له وحدته . ومصدر هذه الوحدة هو الصورة .

فالصورة هى ذلك المبدأ المجرد الذى تتحول بفضله مجموعة عناصر مادية إلى كائن واحد محدد قائم بذاته . ويلاحظ أن من الكائنات ما هى ذات وحدة مصطنعة كما هو الحال فى الأشياء الصناعية التى لا يقال عنها

---

(1) Met. Z. 3, 1029a 29.

جواهر إلا بالتقريب ، لأن الصورة الجوهرية لا توجد بالمعنى الصحيح إلا فى الكائنات الطبيعية .

والصورة بعد ذلك هى موضوع العلم ، فالعلم لايعنى بسقراط وأفلاطون وإنما يعنى بمعرفة ماهيتهم أى بالإنسان أو بالحصان أو بالدائرة أو بالمثلث ويهدف إلى إثبات أو نفى صفات معينة تتعلق بكل نوع منها بواسطة البرهنة التى تستخدم الحد الأوسط . لذلك فإن الكلى الذى هو موضوع العلم عند أرسطو هو النوع القريب الذى لا يوجد فى ذاته وإنما يوجد فى الأفراد .

وأرسطو لم يختلف هنا عن أفلاطون حين رأى الحقيقة الثابتة فى الصورة ولكنه قد اختلف عنه حين لم يجعل للصور عالماً منفصلا ورأى أن ماهية الإنسان أكثر حقيقة من سقراط وأفلاطون ولكنها لا توجد إلا بهما .

ولكن تظهر هنا مشكلة تتعلق بجوهرية هذه الماهية . إذ كيف يمكن أن تكون الماهية جوهراً واحداً فى حين أنها بحكم تعريفها مجزأة تتكون من جنس وفصل . فالماهية — إنسان — مثلا يكون تعريفها حيوان مزدوج الساقين .

يرى أرسطو أن الماهية ليست مركبة من أجزاء مادية . فاللحم والعظام مثلا هى أجزاء مادية تدخل فى تكوين الإنسان . ولكنها لا تدخل فى تعريف ماهية الإنسان .

لأن الماهية لا تنتج من مجرد تجميع الأجزاء المادية لشىء ما . فالواقع أن الأجزاء المادية لشىء ما لاحقة على وجود هذا الشىء ، لأن الكل سابق على الجزء ، فالجسم مثلا سابق فى وجوده على وجود اليد أو باقى الأجزاء . وإنما تتركب الماهية من أجزاء منطقية هى الجنس والفصل كما قلنا .

ولكن كيف يتحد الجنس بالفصل وينتجا ماهية واحدة ؟ يقول أرسطو إن إضافة الفصل إلى الجنس ليست شأنها شأن إضافة أى صفة إلى موصوف لأن إضافة صفة إلى موصوف قد تعنى إما إدخال الموصوف

ضمن هذه الصفة كقولنا الحصان أبيض أو قد تعنى ان الموصوف يتضمن هذه الصفة كقولنا الإثنين عدد زوجى .

ولكن اتحاد الفصل المميز بالجنس عند تعريف ماهية الإنسان مثلا لا يفيد أى نحو من النحوين السابقين ، إذ يترتب على ذلك أن الجنس سوف يشارك فى فصول متعددة متعارضة أو أنه من جهة أخرى سوف يتضمن فصول متضادة كما لو قلنا مثلا أن الحيوان قد يكون تارة مزدوج الساقين وتارة ذا أربعة أقدام .

ومحل أرسطو الإشكال حين يذهب إلى أن اتحاد الجنس بالفصل هو اتصال أوثق من ارتباط أى صفة بموصوف ، لأن الجنس حيوان مثلا والفصل مزدوج الساقين لا يشيران إلى شيئين منفصلين بل يشيران إلى شىء واحـــد يبدو تارة لا محدداً عند ذكر مادته أو عند وجوده بالقوة ، ويبدو تارة أخرى محدداً حين يعبر عن صورته ووجوده بالفعل فالتعريف إذن هو قول واحد يشير إلى كائن واحد ويحدده أولا بطريقة ناقصة عندما يذكر الجنس كحيوان وبطريقة كاملة حين يضيف إلى الجنس الفصل الذى يحدده كمزدوج الساقين[1] .

وبهذه الطريقة لا يكون التعريف مجرد مجموعة أجزاء ولا نحدث أننا نتكلم هنا عن شيئين مختلفين عن بعضهما حين نتكلم عن حيوان وعن مزدوج الساقين ، بل نتحدث عن كائن واحد تارة بغير تحديد وتارة بالتحديد . ومن الواضح أن الفكرة الكاملة هى فكرة النوع لأن ماهية الإنسان توجد بالفعل وجوداً سابقاً على مكوناتها ، أما فكرة الحيوان فتبدو ناقصة بالنسبة إلى فكرة الإنسان .

ويعترض أرسطو على طريقة القسمة الأفلاطونية التى تبدأ بالجنس كحيوان ثم تقسمه إلى أنواع منها الإنسان ومنها الحصان ، لأنها تسير من الموجود بالقوة إلى الموجود بالفعل . والأصح عند أرسطو أن نسير بادئين من

(1) Met Z. 12. 1037 d. cf E· Brehier Hitoire de La phi Loso phie Vol. I 1, P 194-197.

الموجود بالفعل فنحلله إلى مكوناته المنطقية لأن الماهية ذات وحدة بسيطة وليست شيئاً مركباً من عناصر كتركيب المقطع من عدة حروف .

كذلك فإن تحليل التعريف ليس تقسيماً له لأن الماهية لا تعرف إلا بطريقة مباشرة يسميها أرسطو بالحدس العقلي Noesis .

والحدس يدرك الماهيات اللامنقسمة كما يدرك البصر اللون [١] .

وهذا الإدراك العقلي المباشر لا يحدث بعد مرحلة ديالكتيكية يعلو بها العقل من المحسوس إلى المعقول كما يرى أفلاطون ، وإنما تحدث دفعة واحدة وملازمة للإدراك الحسي .

لأن الماهية لا توجد بدورها إلا ملازمة للأشياء المحسوسة [٢] .

لكن الماهية التي تهب الكائنات المحسوسة حقيقتها لا توجد إلا في محسوس والصورة لا بد أن تتحقق في مادة فما صلة المادة بالصورة وما درجة كل منهما في الوجود ؟

ب — القوة والفعل أو المادة والصورة :

تعتمد تصورات أرسطو للمادة والصورة أو القوة والفعل على وجهة نظره في التغير أو الصيرورة . لأن أي تغير يفترض الثبات وكل صيرورة تستلزم وجود شيء لا يصير .

ولقد نشأت مشكلة عند القدماء الذين قالوا إن الوجود لا يمكن أن يصدر عن وجود ولا عن لاوجود . وتنبه بعضهم إلى هذه الصعوبة وانتهى إلى وجهة نظر تقترب من الحقيقة حين قالوا إن الوجود ينشأ عن الأضداد الفردي والزوجي أو الحار والبارد أو الحب والكراهية أو الخلاء والملاء . ولكن يرى أرسطو أن الضد لا يمكن أن يتحول إلى ضده مباشرة كما أن الوجود لا ينشأ عن اللاوجود ، وإنما لا بد من افتراض محل تتوالى عليه الأضداد ، أما هذا المحل أو الحامل الذي تتوالى عليه الأضداد فهو المادة أو الهيولى . أما الأضداد فهي الصفات أو الصور التي تتوالى على المادة .

---

(1) De Anima. III, 6, 430b.

(2) Met., 0, 9, 1051b, 24-30.

وكل جوهر أو موجود معين مركب من هذين المبدئين . مبدأ المادة التي تقدم أساساً لوجوده ومبدأ الصورة التي تحدد حقيقته وماهيته ولئن اتصفت الصورة بأنها الوجود إلا أن المادة ليست اللاوجود أو العدم المطلق ، وإنما هي وسط بين الوجود واللاوجود ، أو هي باختصار استعداد وإمكانية potentiality للوجود ، أو هي وجود بالقوة يتحول إلى وجود بالفعل بعد حصوله على صورة معينة . أي أن المادة هي مجموعة الشروط الواجب توافرها كي تظهر الصورة (١) .

وأي وجود لا ينشأ في رأي أرسطو من العدم بل من إمكان أي من وجود بالقوة .

وغاية الكائن أن يصل إلى تمام صورته ونهاية التغير هي أن تحصل المادة على الصورة المناسبة لها ، ومتى تم ذلك أصبح الوجود موجوداً بالفعل . فالفعل بالنسبة للقوة كالإنسان اليقظ بالنسبة للنائم أو كالبذرة بالنسبة للشجرة أو كالبرنز بالنسبة للتمثال .

لذلك فإن القوة لا معنى لها بذاتها وإنما تفهم بالنظر إلى ما ستصير إليه أو إلى الصورة .

لذلك فإن الصورة فعـل (إنرجيا) energia — actuality لأنها تحقق ما هو بالقوة إلى موجود كامل ولذلك فهي أيضاً كمال وغاية (إنتلخيا) entelechia أي أنها تحدد الحالة النهائية الكاملة (٢) .

وهي أيضاً التي تهب الكائن حقيقته الثابتة أو ماهيته essence - quiddité

ومن هنا فقد انتهى أرسطو عند بحثه في العلل إلى التوحيد بين العلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة الغائية . فالصورة هي الغاية في كل تغير لأن التغير يهدف إلى تحقيق الصورة وهي أيضاً محركة وفاعلة . فصورة البيت التي هي غاية البناء فاعلة من حيث أنها تتحد بفن المعمار ، وصورة

---

(1) E. Brehier, Hist. de la Philos., I, 1, p. 199.

(2) Met., Th, 3, 1047a 30.

الإنسانية فى الفرد علة محركة للتوالد لأن الأب يهب الإبن صورته الّتى هى الغاية النهائية لوجوده .

فلا يبقى إذن تعارض إلا بين علتين رئيسيتين هما الصورة والمادة .

والصورة أكثر أهمية كما سبق أن ذكرنا لأن المادة غير محددة ونسبية لا تعرف إلا بالقياس إلى الصورة .

فإن قلنا مثلا إن مادة التمثال هى البرنز فيمكن أن نسأل بعد ذلك وما هى مادة البرنز فنقول إنها العناصر الأربعة مثلا ثم نبحث عن المادة فى هذه العناصر فننتهى إلى مادة غير محسوسة ولا محددة هى المادة الأولى الّتى ليس لها صورة أى تحديد فهى مجرد قابلية للتغيرات(١) .

أما عن الصورة فهى مبدأ لتحديد أى موجود ومبدأ معقوليته لأن العلم لا يعنى بالمتغير أو بالعرضى وإنما موضوع العلم هو الماهيات الثابتة الموجودة دائماً على نحو واحد .

فالجزئى موضع إمكانيات وأعراض سببها دخول المادة فيه إلى جانب الصورة أما النوع فتظهر فيه الضرورة والوجود الثابت الذى يكون دائماً على نحو محدد بالضرورة . لذلك نجد أن الصورة هى مبدأ المعقولية والثبات فى الجوهر المركب من مادة وصورة ، أما المادة فهى مبدأ النقص والتغيرات والإمكان المستمر وهى بهذا المعنى تتجاوز معنى الوجود بالقوة لأنها تتدخل إيجابياً فى إحداث أنواع النقص الّتى تتصف بها الأفراد الجزئية المحسوسة لأنها تقاوم تحقق الصورة واكتمالها فهى مصدر الشذوذ والمصادفات وهى سبب تعدد الأفراد فى داخل النوع الواحد .

وعلى العموم فإن معنى المادة والصورة يتداخلان عند أرسطو ، فقد تكون الصورة مادة بالنسبة لصورة أخرى ، فصورة البرنز مثلا تصبح مادة وهيولى لصورة التمثال .

أما الصورة الّتى لا يصح أبداً أن تكون هيولى لغيرها والّتى ينتهى عندها تسلسل الصور فهى الله أو المحرك الأول .

(1) Met. Z. 10, 1036a 9- — M. 1077b 17-30.

جـ — الله أو المحرك الأول :

يستدل أرسطو على وجود الله من النظر فى ظاهرتى الزمان والحركة . فالزمان لابداية له ولانهاية ، لأن كل آن Nun منه له قبل وبعد ، فهو موجود منذ الأزل وإلى الأبد .

ولما كان الزمان مقياس الحركة فهو يفترض وجود حركة أزلية أبدية ومثل هذه الحركة لابد أن تكون دائرية متصلة فى المكان حتى لا يكون لها بداية ولا نهاية وهى حركة السماء الأولى .

وهذه الحركة تفترض وجود محرك أزلى خالد مثلها .

ثم يثبت أرسطو أن المحرك الأول لابد أن يكون ساكناً لأنه لو تحرك فاما أن يتحرك بغيره أو بذاته . فان تحرك بغيره لافترض محركا لو تحرك افترض محركا بعده وهكذا إلى ما لا نهاية ولما كان من المستحيل أن تتسلسل العلل إلى ما لانهاية فلا بد أن لا يتحرك المحرك بغيره .

أما إذا افترضنا أن المحرك الأول يتحرك بذاته فسوف ينقسم إلى جزء محرك وجزء لا يتحرك لأن الشىء لا يمكن أن يتحرك بنفس الحركة التى يحرك بها فى وقت واحد ومن جهة واحدة لذلك ينتهى إلى افتراض محرك يحرك هذه الحركة الأزلية الأبدية ويظل فى الوقت نفسه ساكناً لا يتحرك .

وأول ما يتصف به هذا المحرك الذى لا يتحرك أنه صورة خالصة وليس به مادة . لأن احتواءه على مادة يعنى افتقاره إلى صورة وبالتالى وجود بالقوة ينزع إلى الفعل . فلابد إذن أن يتصف هذا المحرك اللامتحرك بأنه صورة خالصة وفعل خالص لا يوجد به شىء من القوة . ويترتب على ذلك أيضاً ألا ينقسم وألا يتعدد لأنه خال من المادة .

ولكن إذا كان فعلا خالصاً فا معنى هذا الفعل؟ إنه لا يعنى الحركة ولكنه يعنى نشاطا عقلياً لا يتطلب مادة ولا جسما فهو ليس سوى معرفة وتعقل . ولكنه لو تعقل شيئاً لا نفعل بهذا الشىء فأصابه النقص لذلك فهو لا يتعقل سوى ذاته لأنه متحد بذاته وتعقله لذاته هو اتصال مباشر أو حدس لا استدلال

ينتقل العقل فيه من مقدمة إلى نتائج . فهو بناء على ذلك عقل وعاقل ومعقول فى آن واحد وهذا التعقل الدائم يهبه أسمى أنواع السعادة فهو فى سعادة دائمة لا يصل إليها البشر إلا أحياناً نادرة .

هذه هى صفات المحرك الأول أو العقل الإلهى فكيف نحدد صلته بالكون والبشر ؟

أولا فيما يتعلق بتحريكه للكون فينبغى ألا نفهم من ذلك أنه يحركه بحركة فزيقية مادية ، وإنما يحرك السماء الأولى أو سماء الثوابت بوصفه غاية لها ومعشوق وبتحريكه لها تتحرك الأفلاك الأخرى التالية لها .

والفلك أشبه بكرة مشفة مجوفة لها قطبان يتصلان بقطب الفلك الذى تحته بحيث أن كل فلك يتحرك بما فوقه ويحرك ما تحته إلى أن ننتهى إلى آخر الأفلاك وأقربها إلى الأرض وهو فلك القمر وهكذا عندما يحرك المحرك الأول الفلك الخارجى يحرك بالتالى جميع الأفلاك المتصلة به .

وتتحرك الشمس حول الأرض فى دورة كل أربعة وعشرين ساعة فيتعاقب الليل والنهار وتتحرك أيضاً حركة أخرى فى دورة سنوية تتوالى بفضلها الفصول الأربعة وتحدث عند اقترابها أو ابتعادها عن الأرض نمو النبات وتوالد الحيوان أو افسادهما .

ولكن أرسطو لا يلبث أن يقدم فرضا آخر لتفسير حركة الأفلاك يتناقض وفكرة المحرك الأول الواحد فيفترض أن للأفلاك السماوية عقولا عددها إما خمسة وخمسين أو سبعة وأربعين عقلا هى محركات هذه الأفلاك ثم يعود فيقرر فى ختام مقالة اللام من كتاب الميتافيزيقا أن حكم الكثرة غير صالح ولذلك فلابد أن يكون الحاكم واحدا .

ولعله قد فرق بين هذا المحرك الأول ومحركات الكواكب من جهة أن المحرك الأول غير متحرك أصلا لا بالذات ولا بالعرض . وليس شأنه شأن النفس تتحرك بالعرض حين تنتقل بانتقال جسمها الذى تحركه .

ثم أنه مفارق للعالم بينما تكون العقول الأخرى مرتبطة بأفلاكها ولكن ليس كاتصال الصورة بالهيولى ، لأنها أيضاً عقول مفارقة .

ولكن لما كان أرسطو قد نص على أن المحرك الأول هو المنظم الوحيد لهذا العالم فيمكن أن نفترض أنه يحرك أيضاً هذه العقول كغاية لها أو كموضع لعشقها.

أما عن صلة الله بالعالم فانا نجد نصاً يشبه فيه أرسطو وجود الله فى العالم بوجود الخير والنظام . يقول إن الخير للجيش فى نظامه وفى قائده ، وهو فى القائد أكثر لأنه علة النظام .

وكذلك نجد الأشياء منظمة فى الكون على نحو معين يجعلها جميعاً متجهة نحو غاية معينة وفى ائتلاف كامل . ويذكر أرسطو هذه الغائية فى الطبيعة حين يقول إن الله والطبيعة لايفعلان شيئاً عبثا .

ولقد حاول كثير من المفسرين خاصة فى العصور الوسطى أن يستخرجوا من هذه الأقوال تفسيرات تشير إلى عناية الله بالعالم وفاعليته فيه .

لكن رغم كل ذلك فان فى مذهب أرسطو ما يؤكد عدم جدوى هذه التفسيرات لأن الغائية الملاحظة فى الطبيعة ليس مصدرها عنده تدبير العقل الإلهى وتوجيه الأشياء حسب خطة وغاية يتصورها .

وإنما مصدر هذه الغائية هو قوة غير مشخصة ولا واعية هى الطبيعة Physis التى توجه الأشياء إلى تحقيق صورها الكاملة .

ومن الواضح أيضاً أن الإله عند أرسطو لم يخلق الكون ولا يعرفه ولايعنى .

ولئن حاول رجال العصور الوسطى أن يفسروا علم الله بالأشياء عن طريق علمه بذاته لأنها عللها جميعاً إلا أن أرسطو كان واضحاً فى هذه النقطة لأنه قد فرق بين احتمالين معرفة الله بذاته أو معرفته بالأشياء واختار الافتراض الأول منهما .

أما عن تأثير الله فى العالم فليس أكثر من تأثير صورة يتعشقها محبوها لأنه لا يؤثر فيه إلا كعلة غائية .

الفصل الرابع

الطبيعيات (الفيزيقا)

يقع علم الطبيعة عند أرسطو فى مجموعة العلوم النظرية التى تشتمل أيضاً على الرياضة والفلسفة الأولى .

والفيزيقا هى العلم الذى يتناول دراسة الموجود المتحرك الجسمانى ، أما الموجود المتحقق فى الجسمانى وغير المتحرك فهو موضوع علم الرياضة ، والعلم الذى يتناول اللامتحرك اللاجسمانى فهو الفلسفة الأولى .

وغاية هذه العلوم النظرية جميعاً هى المعرفة لذاتها .

ولقد أكد أرسطو أن أول شروط علم الفيزيقا هو وجود الحركة ، أما المذاهب الفلسفية التى تلغى الحركة فهذه كلها فى رأى أرسطو مذاهب ضد الطبيعة — anti - physiques ومن أجل هذا كان لابد لأرسطو من توجيه النقد للفلسفة الإيلية .

(ا) إثبات أرسطو للحركة والتعدد ورده على الإيلية : —

أنكر الايليون وجود التغير بحجة أن التغير غايته ايجاد وجود من، اللا وجود أو عودة الوجود إلى اللا وجود وهذا فى رأيهم مستحيل لأن الحقيقة ثابته والوجود واحد لا يحتمل أى تغير .

وكان رد أرسطو على الايليين ومن يذهبون مذهبهم من الميجاريين الذين ينكرون إمكانية اثبات صفة لأى موضوع ، ان قسم فكرة الوجود إلى درجات أو إلى مقولات متعددة فكما يوجد للوجود أنحاء كثيرة فكذلك يوجد له درجات فى حقيقته ووجوده ، والتغير ماهو إلا انتقال وجود إلى وجود آخر وكذلك الحركة لا تحدث من انتقال الوجود إلى اللاوجود بل تحدث حين ينتقل الوجود من مرتبة دنيا إلى مرتبة أخرى أعلى منها فى درجات

الوجود أو كما يقول من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل كما ذكرنا فى باب الميتافيزيقا (١) .

ويرى أرسطو عدم جدوى البرهنة على وجود الحركة فى العالم الطبيعى ، لأن هذا أمر واضح بالتجربة الحسية عند الجميع والبرهنة على ما هو واضح بما هو غامض ليس إلا تصرفاً من الشخص العاجز عن التفرقة بين ماهو معروف بذاته وما هو غير معروف ومثله مثل شخص يولد أعمى ثم يأخذ فى التفكير فى الألوان (٢) .

ويقسم أرسطو الموجودات إلى ماهو موجود بالطبيعة . وما لايوجد بالطبيعة ، مثلا يوجد بصناعة الانسان أو بالفن يقول :

« من الأشياء ما يوجد أو يحدث بفعل الطبيعة ، وبعضها الآخر ليس كذلك فالحيوان وأعضاؤه والنبات والأجسام البسيطةمثل الأرض والنار والماء والهواء جميعها وأشباهها توجد بالطبيعة وهى تتميز عما لا يوجد بالطبيعة بأنها تتضمن فى ذاتها مبدأ الحركة (أو التغير) والسكون . سواء فى المكان أو فى الكم مثل الزيادة والنقصان أو فى الكيف .

وعلى العكس من ذلك فان شيئاً مثل السرير أو الثوب وما يشابههما من الأشياء المصنوعة فانه لا ينطوى على هذا الاتجاه الطبيعى نحو التغير وان كان له بالعرض مثل هذا المبدأ لمجرد أنه مركب من الحجر أو من الخشب أو من مزيج من هذا القبيل .

ذلك لأن الطبيعة هى مبدأ وعلة الحركة والسكون فى الأشياء التى توجد فيها مباشرة وبالماهية وليس بالعرض » (٣) وقد ذكر أرسطو هذا النص فى مقدمة الفصل الثانى من كتاب الفيزيقيا .

أما الفصل الأول منه فقد أورد فيه أقوال السابقين عليه لكى يفند مالايقبله ويؤكد ما يوافق عليه .

---

(١) أنظر الفصل السابق من هذا الكتاب .

(2) Arist., Phys., I, 185a.

(3) Phys., II, 192b.

وواضح من هذا النص أن أرسطو قد حدد موضوع علم الطبيعة فى تلك الظواهر التى ندركها بحواسنا من حيوان ونبات وعناصر طبيعية . ثم خص هذه الظواهر جميعاً بصفة مشتركة هى احتوائها على مبدأ للحركة فما هذا المبدأ ؟

(ب) الطبيعة Physis — عند أرسطو :

أول ما يلاحظ فى تفسير الطبيعة هو قول أرسطو إنها مبدأ للحركة والسكون فى وقت واحد . وقد سبق للفلاسفة السابقين على أرسطو أن وصفوا هذا المبدأ بأنه مبدأ الحركة فى الطبيعة ولكن كيف تكون الطبيعة مبدأ للحركة والسكون فى وقت واحد ؟

وهل يتطلب السكون مبدأ ؟

الواقع أن أرسطو لا يعنى بالسكون هنا الثبات المطلق immobilité وإنما مجرد سلب الحركة الظاهرة Le Repos [1] . ويلاحظ ثانياً أن هذا المبدأ يوجد مباشرة وبالماهية وليس بالعرض .

ومعنى هذا أن وجود هذا المبدأ فى الأشياء الطبيعية ليس كوجود الركاب فى السفينة مثلا لأنهم موجودون فيها مباشرة ولكن بالعرض أما هذا المبدأ فوجوده فى الأشياء ضرورى ويدخل ضمن صفاتها الذاتية أو فى ماهيتها .

ثم يشرح أرسطو التفسيرات المختلفة لفكرة الطبيعة عند السابقين عليه فيقول :

« ويرى البعض أن طبيعة الأشياء وجوهرها هى الموضوع القريب اللا مصور بذاته ، فمثلا طبيعة السرير هى الخشب وطبيعة التمثال هى الصلب ، والبرهان على ذلك كما يقول انطيفون هو أننا لو دفنا سريرا فى الأرض وتحلل هذا السرير بحيث ينتج سلالة له فان الناتج عنه لن يكون سريراً آخر بل مادة الخشب .

وهذا يبين لنا ضرورة التفرقة بين الجانب الاتفاقى المصطنع الموجود بالعرض فى الأشياء وبين الجوهر الموجود الدائم فيها والذى يتقبل كل هذه

(1) Hamelin, Le Systeme d'Aristote. p. 301.

الصفات . ولكن إذ كانت هذه الحقيقة الجوهرية مرتبطة ارتباطاً كلياً بحقيقة أخرى كما يكون الصلب والذهب بالنسبة للماء أو يكون العظم والخشب بالنسبة للأرض فان هذه المادة الأولية سوف تكون لهذه الموضوعات طبيعة وجوهرا .

ولذلك فقد رأى البعض النار والبعض الأرض والاخرون الهواء والماء وغيرهم مجموعة هذه العناصر طبيعة للموجودات .

وجميع هذه العناصر الأولية تكون فى رأيهم جوهر الأشياء وعداها ليس سوى تشكيلات مصطنعة وكل من هذه المواد الأولية خالد لا ينتابه أى تغير وكل ما عداها فانه يتعرض إلى مالا نهاية له من الكون والفساد(١)

ويعقب أرسطو على هذا التفسير المادى لمعنى الطبيعة بقوله فبمعنى ما تسمى المادة التى تكون موضوعا مباشراً للأشياء التى تحوى فى ذاتها مبدأ حركتها وتغيرها تسمى هذه المادة بالطبيعة .

ولكن معنى الطبيعة لا يقتصر على هذا التفسير ، إذ تعنى الطبيعة عند أرسطو ما هو أهم من المادة تعنى الصورة يقول :

« لكن الطبيعة بمعنى آخر هى النوع Le Type . وهى الصورة القابلة للتعريف . وكما أننا نسمى ما هو متفق واصول الصناعة فى الأشياء فناً فاننا نسمى ما هو متفق والطبيعة طبيعة .

وفيما يتعلق بالشيء الصناعى لا نقول أن فيه شيئاً متفقاً والفن إذا كان مجرد سرير بالقوة ولم يحصل بعد على صورة السرير إذ لا يصح أن نقول أن يمثل هذه الأشياء فناً .

وكذلك فيما يتعلق بالموجود الطبيعى ، فاللحم والعظم الموجودان بالقوة لا يتضمنان طبيعتهما الخاصة ولا يوجدان بالطبيعة طالما لم يحصلا على صورة اللحم أو العظم ، وأقصد هنا الصورة القابلة للتعريف تلك التى نذكرها لكى نعرف ماهية اللحم أو العظم وبالتالى فبهذا المعنى الآخر تكون الطبيعة فى

(1) Phys. II, 193a.

الأشياء التي تحوى في ذاتها مبدأ حركتها النوع أو الصورة غير المفارقة إلا إذا كان ذلك على نحو منطقي »[١] .

ويؤكد أرسطو هذا المعنى الصورى للطبيعة بقوله إن الكائن المركب من مادة وصورة لا يكون طبيعة ، بل موجودا بالطبيعة مثل الانسان والشجرة . والطبيعة في مثل هذا الموجود تتحدد بما هو عليه من صورة ومن وجود بالفعل أى أن المركب من مادة وصورة هو الموجود الطبيعي .

وفضلا عن هذا يلاحظ أن الكائنات الطبيعية تتوالد ويتم هذا التوالد بأن يهب الأب صورته إلى الابن فالرجل مثلا ينجب رجلا وبهذا المعنى تتخذ الصورة في الطبيعة معنى العلة الفاعلة في وجود الكائنات .

ولما كانت الكائنات الطبيعية تهدف دائماً إلى تحقيق غاية معينة هي صورتها النوعية الكاملة تضمنت الصورة معنى الغاية التي تنتهي إليها حركة الكائنات[٢] .

وقد يحدث أن تخطئ الطبيعة سيرها عندتحقيق هذه الغاية على نحو مايحدث الخطأ في الفنون أيضاً ، ومن هنا تنشأ الشواذ وسبب أخطاء الطبيعة لا ينتج من أن الطبيعة تسير على غير هدى ، بل لأن عقبة جاءت فاعترضت سيرها المرسوم .

ولما كان مبدأ الصورة في الكائن الطبيعي هو الذي يضفى عليه النظام والمعقولية والكمال وعنصر المادة هو مبدأ اللاتعيين وعدم الانتظامفان تدخل المادة يسبب عرقلة سير الطبيعة . وعرقلة المادة هي سبب نشأة الشواذ أو عدم اكتمال الكائن الطبيعي . فالابن مثلا الذى لا يشبه أبويه فيه انحراف نحو الشذوذ[٣] .

وخلاصة القول أن الطبيعة إنما تعنى عند أرسطو المادة كما تعنى أيضاً الصورة . غير أن أرسطو كان أميل إلى التوحيد بين الطبيعة والعلة الصورية منه إلى التوحيد بينها وبين العلة المادية .

---

(1) Phys. II, 193b.
(2) Phys. 193b 14.
(3) Gen. Anim. IV 3.

فالرأى الذى لا يوحد بين الطبيعة والمادة لم ينسبه إلى نفسه بل نسبه إلى السابقين عليه فى حين أنه قد ساق أكثر من دليل يفيد اتحاد الطبيعة بالصورة فالأشياء الطبيعية كاللحم والعظم لا يمكن أن نصفها بأنها موجودات طبيعية ما لم تكن موجودة بالفعل أى حاصلة على هذه الصورة .

ولكن إذا كان أرسطو أقرب إلى التوحيد بين الطبيعة والصورة ، فلماذا ذكر المعنى الأول الذى يوحد بين الطبيعة والمادة ؟

لعل السبب فى ذلك هو ارتباط الطبيعة عنده بالأجسام المتحركة ، ولكى تكون الطبيعة علة ضرورية للحركة فى هذه الكائنات يجب أن تحتمل هذه الكائنات الحركة ولابد أن يكون فى هذه الكائنات امكانية للتغير أى يكون فيها وجود بالقوة أو مادة تتقبل الصورة لكى تتحول إلى وجود بالفعل (١) .

فالشىء الطبيعى بوصفه قابلا للحركة لابد أن يحتوى على مبدأ المادة ومبدأ الصورة الذى يوجد فيه أيضاً ويكون له بمثابة العلة أو الغائية فى وقت واحد .

وعلى ضوء هذا التفسير انتهى أرسطو إلى تعريف موضوع الفيزيقا بأنه الموجود المتحرك المركب من مادة وصورة وانتهى من ذلك إلى القول بمعنيين ، معنى المادة ومعنى الصورة وينبغى دراستها على نحو ما تدرس الافطس لأن هذه الموضوعات ليست بلا مادة كما أنها ليست أيضاً مقتصرة على المادة (٢)

(حـ) الفن والمصادفة والقوة :

ولكن إذا كانت بعض الكائنات توجد بالطبيعة فهناك موجودات أخرى صناعية ، وعلة وجودها هو الفن الانسانى .

يقول إن الفن ينتج أشياء لا تنتجها الطبيعة أو هو يحاكى الطبيعة والشىء الصناعى الناتج عن الفن يختلف عن الموجود الطبيعى ، بأنه يظل ثابتاً على ما هو عليه ولا يمكنه التغير ولا الحركة ، التلقائية وإذا حدث أن تغير هذا الشىء

---

(1) Hamelin, Syst. d'Aristote, p. 304.

(2) Phys. II, 194a 12.

أو تحرك فليس بما هو عليه من حالة صناعية بل بوصفه من عنصر طبيعى كأن يكون من أرض أو ماء مثلا .

وهناك علل أخرى يذكرها أرسطو لأنها تتدخل فى سير الأشياء عندما تغيب العلتان السابقتان .

فالحظ هو علة توجه سير الأشياء عند غياب الفن لأنه علة تتعلق بالأمور الانسانية التى تحدث دون سابق تدبير أو تفكير فى الغاية ، كأن يقابل الدائن المدين فيحصل على دينه .

أما المصادفة فهى حدوث شىء فى الطبيعة ولكن بشكل استثنائى لايطابق النحو الغالب الذى تجرى عليه الظواهر الطبيعية ومن أمثلة هذه المصادفة سقوط الأمطار صيفاً بدلا من الشتاء (١) .

وهناك فكرة أخرى تقترب من الفن والطبيعة هى فكرة القوة Dunamis (٢)

ويعرفها أرسطو بأنها مبدأ الحركة أو التغير فى كائن آخر أو فى نفس الكائن ولكن باعتبار المحرك فيه شيئاً آخر فمثلافن البناء ليس موجوداً فى البناء أو فى البيت ولكنه عند البناء أو المهندس وقد يوجد فن العلاج مثلا فى المريض نفسه الذى يعالج نفسه ولكنها توجد فيه باعتباره طبيبا .

والقوة فى هذين المثالين تعنى مبدأ الحركة أو قابلية التغير من كائن آخر أو من نفس الكائن باعتباره آخر .

ويمكن تعريف القوة بأنها مبدأ الفعل أو قابلية الانفعال تقتضى دائماً الإشارة إلى طرفين أحدهما مؤثر والآخر متأثر . فقوة الطبيب مثلا على علاج نفسه والشفاء ذات جانبين جانب فاعل وجانب منفعل .

تلك هى مبادىء الحركة التى يعنى أرسطو بتوضيحها فى كتاب «الطبيعة» وهو ينتقل بعد توضيح هذه المبادىء إلى شرح نظريته فى الحركة وما يتعلق بها من تصورات عن المكان والزمان واللانهائى ويخصص لدراسة هذه الموضوعات الفصول الأربع الأخيرة من الخامس إلى الثامن من كتاب الطبيعة .

(1) - Phys. II, 196-198.

(2) Met., D, 12-1019-1020.

الحركة :

يتناول أرسطو ظاهرة الحركة بدراسة متشعبة لا تقتصر على مجال علم الطبيعة ، وإنما تمتد أيضاً إلى دراسته للفلسفة الأولى — وذلك لأنه لا يقتصر على تفسير ظاهرة الحركة وطبيعتها ، وإنما يتطرق أيضاً إلى دراسة المحركات والعلل الأولى للحركة .

ويعرف أرسطو الحركة بأنها « التحقق الفعلى The actualisation لما هو بالقوة بما هو بالقوة — أو بعبارة أخرى هى « فعل energia ما هو بالقوة بما هو بالقوة » [1] .

أى إذا فرضنا مثلا أن شيئاً ما هو س بالفعل و ص بالقوة ، فان الحركة هى تحول ص إلى وجود بالفعل .

مثلا لو كانت هناك ورقة بيضاء بالفعل ولكنها قابلة للاصفرار أى صفراء بالقوة ، فحركتها أن تتحول إلى اللون الأصفر . فتعريف الحركة يقتضى وجود طرفين ، طرف منفعل يقبل الحركة أو التغير وطرف آخر هو الحركة ذاتها أو الفعل ذاته الذى يتحقق فى مادة تقبله .

ففيما يتعلق مثلا بالحركة المكانية ، طرف قابل للنقلة ثم حركة النقلة ذاتها .

ولذلك لا تقع الحركة فيما هو تام بالفعل energia وإنما فيما هو بالقوة وسائر إلى الفعل — فالفرق بين المتحرك وبين ما هو بالفعل هو نقص فى المتحرك يبغى إكماله ليتحقق وجوده بالفعل ، أما الفعل التام فيعنى انتهاء الحركة .

ولذلك لا يمكن إرجاع الحركة إلى ما هو بالقوة تماماً ولا إلى ما هو بالفعل تماما ، وإنما إلى ما هو وسط بينهما ، لأن الحركة هى تحقق الفعل مع عدم اكتماله .

ويبحث أرسطو فى أى المقولات تقع الحركة ، فيذهب إلى أن الحركة تقع فى ثلاث مقولات .

---

(1) Phys. III, 1, 201a 9-15.

فحركة فى الكيف هى حركة الاستحالة ، أى حين يتحول الشىء من لون إلى لون آخر مثلا .

ثم حركة فى الكم هى الزيادة والنقصان ، ثم حركة فى المكان هى النقلة .

والحركة المكانية هى أعم هذه الحركات ، لأنها متضمنة فى غيرها . فالاستحالة انتقال صفة إلى صفة أخرى ، والزيادة والنقصان تقع فى المكان . وجميع هذه الحركات المشاهدة ذات اتجاه واحد لأن لها بداية ونهاية . وإنما تكون حركة النقلة كاملة ومتصلة ولا نهائية حين تكون دائرية وهى حركة السماء الأولى الأزلية الأبدية[1] .

يضاف إلى هذه الحركات الثلاث حركة أقرب إلى التغير فى مصطلح أرسطو هى حركة الجوهر ذاته حين يتناوبه الكون والفساد(genesis Phthora).

وبها يحل موجود محل آخر ، وهى تقترب من حركة الاستحالة حين تحل صفة محل صفة أخرى فى الجوهر ، غير أن التغير الكيفى لا يتعلق بالصفات الذاتية للشىء ، أما فى حالة الكون والفساد فان التغير يتم بين نقيضين وجود كائن أو لا وجوده ، فثمة تغير فى الصفات الذاتية .

ولما كان من المستحيل فى رأى أرسطو تصور الحركة أو التغير بغير تصور عنصر ثابت فانه يرى أن من التناقض أن نضيف حركة إلى حركة أو تغير إلى تغير وبالتالى فلا نضيف الحركة لمقولتى الفعل والانفعال لأن الفعل والمنفعل يتضمنان معنى الحركة .

كذلك لا يجوز إضافة الحركة لمقولة العلاقة ، لأن إضافة علاقة معينة إلى شىء ما لا يعنى تغيره فى رأى أرسطو ، فلو تغيرت العلاقة س التى تنسب لـ ص فان س قد تسلب عن ص ولكن ص لا تتغير .

كذلك ينفى أرسطو الحركة عن مقولة الزمان لأنه يعتبر الزمان مقياس الحركة ومن ثم فليس هو الذى يتحرك .

---

(1) Phys. V. 1-2, VIII, 7-8.

ويتخذ أرسطو من ارتباط الزمان بالحركة دليلا على قدمها وأبديتها . يقول ليس للزمان بداية ولا نهاية لأن الزمان يرتد إلى الآن والآن نهاية زمن مضى وبداية زمن مستقبل فقبله زمان وبعده زمان ولما كان الزمان أزلياً أبدياً فكذلك الحركة لأننا لا يمكن أن نتصور المتقدم والمتأخر بغير زمان ولا زمان بغير حركة . (١)

تلك هي أنواع التغير أو الحركة . ويدرس عالم الطبيعة العلل المختلفة للحركة . وتبعا لوجهة نظره لهذه العلل فانه قد يفرق بين علل خارجيةمفارقة وعلل مباطنة .

فاذا رأى أن الوالدين هما علة في حدوث الابن أو أن الدواء علة لحدوث الشفاء ، فانه يقول بأن الوالدين في الحالة الأولى والدواء في الحالة الثانية علل فاعلة مفارقة لمعلولاتهما . ومن ثم يبدو للعالم الطبيعي أن أول العلل الخارجية هي العلة الفاعلة أو المحركة Motrice , efficiente .

أما إذا بحث العالم الطبيعي عن الغاية أو الغرض الذي من أجله يحدث الشيء ، كأن يبحث الانسان في الغاية من بناء البيت فيقول إنها السكنى ، أو الغاية من الرياضة فيقول إنها الصحة ، فانه يبحث عن العلة الغائية .

ولكن قد يرى الباحث في المصدر المادي الذي ينشأ منه الشيء علة مادية لوجوده . وتظهر هذه العلة المادية باطنية وليست خارجية كالعلتين السابقتين ومثالها — على سبيل التقريب (لأن المادة دائماً غير محدودة ولا مفهومة) البرنز الذي يصنع منه التمثال ويظل مادة له . ١٠ ١٤

غير أن التعمق في بحث العلتين الفاعلة والغائية اللتين يتصور أنهما خارجيتان ينتهي إلى التوحيد بينهما وبين ما يسميه أرسطو بالعلة الصورية المباطنة للموجود الطبيعي وبالتالي فانهما ستكونان متضمنتين في ماهية مفعولهما أي مباطنتين له لأن الصورة تفترض الوظيفة والغاية على السواء . فالعلة الفاعلة مثلا لا تكون علة إلا لأنها جزء من ماهية مفعولها والعلة الغائية لا تكون كذلك إلا لأنها هذه الماهية منظوراً لها كنموذج .

(١) Phys. VIII, 1, 251.

أنظر باقي الأدلة على قدم الحركة وأبديتها في هذا الفصل .

فالوالد مثلا متضمن فيما يولد له بوصفه ماهية هذا الولد أو النموذج الذى يحققه هذا الولد وكذلك أيضاً تتضمن الصحة أو الشفاء معنى الرياضة أو الدواء .

لذلك فان تصور هاتين العلتين خارج مفعولهما ليس إلا من جهة الباحث أما فى الموجودات الطبيعية ، فان العلتين الفاعلة والغائية ترتبطان بماهية الشىء الناتج عنهما وتتحدان بعلته الصورية ولذلك ترتد العلل فى الموجودات الطبيعية إلى علتين مباطنتين هما المادة والصورة .

ولكن لما كانت المادة فى الطبيعة لا وجود لها وغير محددة فان تعريف الكائن الطبيعى يعنى تحديد الصفات الذاتية له والتى تكون ماهيته وتحدد صورته .

وتنتظم الصور فى الطبيعة درجات بحسب نظام تكون الصورة الأعلى هى التى تتضمن عدداً أكبر من الماهيات .

وكل مركب من مادة وصورة يكون بمثابة مادة لصورة أخرى هى علة له فيمكن مثلا أن نقول ان علة التمثال هى بوليكليتوس . المثال ويمكن أن نقول إنها الانسان أو نقول إنها فن النحت[١] .

وهكذا تتسلسل العلل الصورية حتى نصل إلى أكثر الصور حقيقة ووجوداً ونقاء من المادة ، هى علة أولى ومحرك أول لا يتحرك[٢] .

ومحرك هذا المحرك الأول السماء الأولى كعلة غائية لا كعلة فاعلة ولكنه مع قوله بهذا المحرك الأول يقول بوجود محركات أزلية أبدية هى عقول الكواكب التى افترض وجودها .

ولما كانت الحركة عند أرسطو تفترض المكان والزمان واللانهائى فقد عرض أرسطو لهذه التصورات فى بحثه للطبيعة .

---

(1) Phys. II, 3, 195.

(2) Phys. VIII, 5-6, 259.

المكان :

أ يعرض أرسطو نظريته فى المكان فى الفصل الرابع من كتاب الطبيعة . ويمكن فهم نظريته فى المكان أو بلفظه أدق فى المحل Le lieu بالرجوع إلى فكرته فى الحلول le remplacement أى وجود شيء فى محل معين .

وعلى العموم فان أرسطو يفرق بين المحل العام الذى يحوى الكون كله والمحل الخاص بشيء معين بحكم طبيعته . ويدخل الشيء فى مجموعة أماكن تتداخل فى بعضها إلى أن تصل إلى المكان العام الذى يحوى الكون كله ولا يحويه شيء .

فللعناصر الأربعة أماكنها الطبيعية ، فالنار والأرض فى أقصى الطرفين وبينهما الهواء والماء . أما حين تكون الأشياء فى غير أماكنها الطبيعية فانها تنزع إلى الرجوع إليها .

فالمكان إذن مرتبط بالشيء الذى يحويه ، ولكنه ليس صورة له وإلا فانه يكون غير منفصل عنه وليس الأمر كذلك إذ تدل الظواهر على استقلال المكان عن الأشياء :

فمن الواضح أن الأشياء تتغير وتتوالى على مكان واحد يظل ثابتاً وموجوداً ومن الواضح كذلك أن حركة النقلة تستلزم وجود مكان يسير فيه المتحرك .

وليس المكان من جهة أخرى مادة كما ذهب أفلاطون عندما وحد بين المكان Chora وبين المادة اللامحددة اللامصورة (القابل) ذلك لأن المكان يحد ما يحويه فهو شيء مجرد وليس جسماً مادياً .

وينتهى رأى أرسطو فى المكان إلى أنه أشبه بوعاء يحوى ملاءً معيناً . وتعريفه أنه الحد الباطن للحاوى الملامس مباشرة للمحوى على ألا يكون متصلا بالمحوى وفى تعريف الفلاسفة المسلمين أنه السطح الباطن من الجرم الحاوى المماس للسطح الظاهر للجسم المحوى(١) .

---

(١) أنظر د . عبد الرحمن بدوى – أرسطو القاهرة ١٩٥٣ ص ١٤٥

وتتداخل الأمكنة الخاصة حتى نصل إلى المكان العام الذى لايحويه مكان آخر فهو السماء الأولى التى تحوى الكون بأسره ولا يوجد خارجها خلاء .

ويظل المكان ثابتاً على رغم من حركة ما به من أشياء كالإناء الذى يفرغ من الماء فيمتلئ بالهواء ، وحين تقع الحركة فى المكان يكون شأنها أشبه بالحلول المتعاقب للأشياء أوكالسمك والماء الذى يسبح فيه كل منهما يحل محل الآخر .

ويترتب على ذلك ألا يكون الخلاء شرط الحركة كما يذهب الذريون بل يرى أرسطو أن افتراض الخلاء يؤدى إلى تناقضات شنيعة . فلو وجد الخلاء فى الطبيعة فكيف نفسر اتجاه العناصر نحو مكانها الطبيعى وسرعة حركتها عندما تكون فى هذا الاتجاه ؟ وسوف يترتب على افتراض الخلاء أيضاً أن تسقط الأجسام غير المتساوية فى الكتلة والثقل بسرعة واحدة فى مسافة واحدة — إذ يرى أرسطو أن الأجسام تتحرك بسرعة تختلف بحسب الثقل ومقاومة المكان الموجودة فيه — . كذلك يترتب على افتراض وجود الخلاء أن أى شىء متحرك سوف يتحرك بسرعة لانهائية وهذا مستحيل فافتراض الخلاء مستحيل .

الزمان

يدرس أرسطو الزمان فى حقيقته وخصائصه فى الفصل الرابع من كتاب الطبيعة(١) .

ويبدأ باثارة بعض المشكلات المتعلقة بوجوده وبفكرة الآن Nun ويحاول تفسير علاقة الزمان بالحركة . فطبيعة الزمان غريبة ، لأن وجوده غامض بل هو أقرب إلى اللاوجود ، فما فيه من ماض ومستقبل غير موجود ، وليس هناك حاضر موجود ثابت فحيث لا حركة فلا زمان . ويمكن أن نفهم الزمان بواسطة ما يسمى بالآن :

فالآن أشبه بحد يحد الزمان لأنه فاصل يفصل الماضى عن المستقبل أو هو نهاية فترة ماضية وبداية فترة آتية .

ولكن إذا كنا نعتبر الآن حداً للزمان ، إلا أنه لا يجوز أن نعتبر الآن جزءاً من الزمان .

فالزمان كم متصل ينقسم إلى ما لانهاية ، وشأنه شأن الامتداد المكانى المتصل أو الخط . فالخط ينقسم إلى ما لانهاية وليس له حد أصغر ، إذ لايجوز أن نعتبر النقطة جزء الخط لأن أى خط يمكن أن ينقسم إلى خطين وهكذا باستمرار .

وكذلك الحال بالنسبة للزمان لأن بين كل آنين فترة زمانية تنقسم إلى ما لا نهاية .

ولما كان من المستحيل عند أرسطو وجود آن ذى صفة خاصة بحيث يمكن أن يكون بداية وليس نهاية فى الوقت ذاته لزمن معين ، أو يكون على العكس نهاية وليس بدوره بداية لزمن معين ، فقد انتهى أرسطو إلى رفض فكرة حدوث الزمان وعارض رأى أفلاطون الذى قال بخلق الزمان(١) فالزمان قديم وخالد عند أرسطو وكذلك الحركة الدائرية الموجودة فيه وعلى أساس من أبدية الزمان والحركة يثبت أرسطو وجود المحرك الذى لا يتحرك .

أما عن علاقة الزمان بالحركة فواضحة ، بل هناك من يذهب إلى التوحيد بين الزمان والحركة .

ولكن يبدو أن فى هذا الرأى مغالاة ، لأنه فى حين توجد أنواع كثيرة للحركة ، إلا أنه لايوجد سوى زمان واحد مشترك بينها .

من جهة أخرى ، فالحركات منها السريع ومنها البطيء ، أما الزمان ، فراتب منتظم فيه المتحرك كثيراً فى وقت قليل أو المتحرك قليلا فى وقت طويل . فالزمان إذن ليس هو الحركة ، ولكنه مرتبط بالتغير وبالحركة كل الارتباط .

ونحن نشعر بمرور الزمان عندما نعى تغير حالاتنا النفسية ، أما من يستغرقون فى سبات عميق فلا يعون مرور الزمان فيكون شأنهم شأن من

---

(١) انظر محاورة تيماوس

ناموا فى كهف سرديس كما تقول الأسطورة يصلون لحظة يقظتهم بلحظة نومهم فلا يدركون الزمان .

كذلك نحن نعرف الزمان بواسطة الحركة . أى عندما يقطع متحرك ما مجموعة من النقاط فى فترة زمانية معينة فنميز فيها بين نقطة وآن سابق ونقطة وآن لاحق .

ومن هنا فقد عرف أرسطو الزمان بأنه عدد الحركة بحسب السابق واللاحق . أو هو بمعنى آخر الجانب المعدود من الحركة . فهو عدد بمعنى مايعد أو يقبل العد من الحركة .

ثم يتطرق أرسطو من فكرة العدد هذه التى يعرف بها الزمان إلى إثارة مشكلة لا يجيب عليها بطريقة محددة وذلك حين يسأل : هل يكون للزمان وجود بغير وجود النفس الإنسانية ؟

ويجيب انه إذا لم توجد النفس التى تعد فلن يكون هناك زمان بل حركة غير معدودة .

أما الحركة الأصلية التى يكون الزمان عددها فهى حركة النقلة الدائرية المتظمة للسماء الأولى لأنها وحدها ذات الثبات والدورات المنتظمة .

اللامتناهى :

يقول أرسطو ، لا بد لمن يعنى بدراسة الطبيعة من أن يهتم بدراسة اللامتناهى فى وجوده أو لا وجوده و بتفسير حقيقته .

ولقد ذكر اللامتناهى جميع الفلاسفة الطبيعيين عند ما تحدثوا عن مبادىء الطبيعة .

أما أفلاطون والفيثاغوريون فقد ذهبوا إلى أنه جوهر قائم بذاته . فهو فى رأى الفيثاغوريين يدخل فى تركيب جميع المحسوسات بوصفه مبدأ الزوجى اللامحدود فى مقابل مبدأ التحديد الفردى بل انه يدخل أيضاً فى تركيب الأعداد . وهو موجود خارج الكون .

وذهب أفلاطون مذهبهم حين أقر وجوده فى المحسوسات وفى المثل تحت اسم (الكبير والصغير) أو اللا محدود .

ولكن اللامتناهى لا يمكن أن يكون جوهراً قائماً بذاته .

فلو كان جوهراً فأى جزء فيه سيكون أيضاً لامتناهياً وهذا مستحيل ، إذ ستوجد ما لانهاية فى ما لانهاية وهذا تناقض فلا يجوز إذن تصور اللامتناهى على أنه جوهر قائم بذاته وإنما هو عرض يحمل على جواهر أخرى .

وهناك أسباب تقضى بضرورة افتراض اللامتناهى ومن جملة هذه الأسباب ، أن المقادير الرياضية يمكن قسمتها إلى مالا نهاية .

ويتساوى فى الرياضة ما يقبل القسمة وما يقبل الزيادة فى صفة اللانهائية . فأى شيء محدود الكم يمكن قسمته إلى أجزاء تنقص بنسبة معينة إلى مالانهاية . ولذلك يتصف المكان بأن له حدا أقصى ولكن ليس له حد أدنى .

وعلى العكس من ذلك العدد يقبل دائماً الزيادة إلى مالانهاية فاذا أضفنا أجزاء تصغر عن بعضها بنسبة معينة إلى مالانهاية فاننا يمكن أن نحدد له حدا أدنى ولكنه يظل لانهائياً من جهة الحد الأقصى (١) .

والزمان أيضاً لا متناهى ، لأن أجزاءه تتوالى باستمرار إلى مالا نهاية .

لذلك فحد اللامتناهى أنه ما يمكن الاستمرار فى قسمته كالمكان أو الاستمرار فى الإضافة إليه كالعدد .

ولكن إذا كان اللامتناهى موجوداً على النحو السابق ، أى بوصفه عرضا لا جوهراً ، فما طبيعته ؟ يرى أرسطو أن اللامتناهى لا يوجد بالفعل وإنما يوجد بالقوة . على ألا يفهم الوجود بالقوة هنا بمعنى إمكانية التحول إلى الفعل .

فهناك اختلاف بين وجود اللامتناهى بالقوة ووجود البرنز الذى هو تمثال بالقوة وسيتحول إلى تمثال بالفعل .

---

(1) D. Ross. Aristotle, London, 1949, p. 83.

فوجود اللامتناهي بالقوة يعنى القوة التى تظل كذلك باستمرار ولا تنتهي إلى الفعل .

ويمكن أن نلاحظ كيف تقترب فكرة اللامتناهي من فكرة الحركة ، فكلاهما موجود بالقوة لا يتحقق أبداً بالفعل — فالحركة يقال عنها إنها بالقوة باستمرار وبمجرد تحقق الصورة فانها تنتهي (١) .

وبواسطة اللامتناهي استطاع أرسطو أن يفند دعوى زينون فى عدم إمكانية الحركة . فقد ذهب زينون إلى أن الحركة مستحيلة لأنها تقضى أن يقطع الشيء مكاناً ينقسم إلى ما لا نهاية فى وقت متناه .

ولكن يرى أرسطو أن الزمان شأنه شأن المكان يمكن أيضاً أن ينقسم إلى مالا نهاية ولكن بالقوة وليس بالفعل . وامكانية انقسامه تشبه إمكانية انقسام المكان إلى مالا نهاية .

---

(١) انظر . د . عبد الرحمن بدوى — أرسطو ١٩٥٣ ص ٢٠٧ .

الفصل الخامس

العالم الطبيعى

يفرق أرسطو عند دراسته للعالم الطبيعى بين عالم ما فوق فلك القمر Supra Lunaire وهو عالم خالد بعيد عن الحدوث والفناء ، وعالم ما تحت فلك القمر sublunaire .

(ا) عالم ما فوق فلك القمر :

يستدل أرسطو من وجود الحركة الدائرية البسيطة على وجود جسم بسيط يقابلها . يقول : إذا صح أن الحركة الدائرية هى حركة طبيعية لشىء ما، فلابد أن يكون هذا الشىء بسيطاً وأوليا وملتزما بحركة دائرية كما تتجه النار مثلا إلى أعلى والأرض إلى أسفل . (١)

وهذا الجسم البسيط هو الأثير ذو الحركة الدائرية وبما أن حركته دائرية فهى ليس لها ضد وهو غير قابل للزيادة أو النقصان ولذلك يمكن أن يتصف بالالوهية (٢) .

ويكون الأثير aither مادة الأجرام السماوية وتتركب منه الكواكب وأفلاكها .

فالكون فى رأى أرسطو يتألف من مجموعة من الأفلاك المركزية المتداخلة والتى لا يفصل بينها أى فراغ Concentric spheres .

والأرض توجد فى الفلك المركزى الذى تدور حوله باقى الأفلاك أما آخر الأفلاك أو أقصاها فهو السماء الأولى التى تحوى النجوم الثابتة وهو فلك الثوابت .

---

(1) De Caelo. I, 2, 269b.

(2) Metcor, 1, 3, 339b 25.

وقد حدد أرسطو عدد هذه الأفلاك بخمس وخمسين فلكا . يضاف إليها أربعة أرضية هي طبقات غير مستقرة لما يتناوبها من تغيرات واستحالة وهي طبقة النار والهواء والماء والأرض .

وتتم حركة السماء الأولى بنوع من العشق المتجه إلى الله . أما حركات الأفلاك الأخرى وهي حركات أكثر تعقيداً فتتم بفعل محركات أخرى هي نفوس الكواكب .

وقد رجع أرسطو في تفسيره لهذه الحركات إلى نظرية أودوكس Eudoxe التي أكملها صديقه كاليبوس .

ونتبين مما سبق أن الأفلاك السماوية تشبه الكائنات الحية ، فهي أحياء خالدة إذ لها نفوس عاقلة خالدة .

ومن هنا تنشأ مشكلة تتلخص في السؤال الآتي :

إلى أي محرك تدين هذه الأفلاك السماوية بحركاتها ؟ هل إلى طبيعتها الاثيرية المتحركة ؟ أم إلى نفوسها ؟

يذكر هاملان تفسيرا للاسكندر في هذا الصدد خلاصته ، أن الطبيعة ليست سوى قابلية بالنسبة للنفس ، فالمحرك الفعلي هو النفس أما طبيعة الأثير فهي استعداد وقوة تفتقر لمساعدة نفس ، تخرجها من القوة إلى الفعل[1] .

وعلى العكس من العالم السماوي فان عالم ما تحت فلك القمر يخضع لكثير من عدم الانتظام ، فالكائنات الأرضية فيها تنطوي على مادة تقبل امكانيات كثيرة وقد تتجه بعض الأحيان إلى عكس الطريق السليم فتنشأ فيها الشواذ .

وفي العالم الأرضي توجد عناصر كثيرة في الكائنات بشكل غير منتظم فتوجد كائنات غير ذات وحدة كاملة[2] ، أما المركبات الصناعية فليس لها وحدة باطنية على الاطلاق وإنما تتحد العناصر فيها بشكل مصطنع فوحدتها خارجية وليست طبيعية كما تكون في الكائنات الطبيعية والأحياء .

---

(1) Hamelin, Systeme d'Aristote, p. 354-358.

(2) Met. Z. 17, 1041b.

عالم ما تحت فلك القمر :

تتركب الأجسام الطبيعية فى عالم ما تحت فلك القمر من العناصر الأربعة ، ويستدل أرسطو على وجود هذه العناصر البسيطة بنفس الطريقة التى استدل بها على وجود الأثير عند بحثه فى السماء .

فالحركتان البسيطتان ، هما الحركة الدائرية والحركة الرأسية ، أما الحركة الدائرية فهى الخاصة بالأثير ، والحركة الرأسية فهى التى تتقبل الأضداد لأنها تستدعى فكرتى الأعلى والأسفل ، أى تتجه إلى سطح الكرة الأرضية ومركزها .

والذى يتحرك إلى أعلى هو الخفيف أو النار ، والذى يتحرك إلى أسفل هو الثقيل أو التراب ، ولكن إلى جانب الخفيف والثقيل المطلقان ، يوجد خفيف وثقيل نسبيان هما الهواء والماء .

ويستدل أرسطو على وجود هذه العناصر الأربعة بطريقة أخرى أى بواسطة الاعتماد على حاسة اللمس . أى بالاحساس بالحرارة والبرودة والجفاف والرطوبة .

ويتكون كل عنصر من هذه العناصر الأربعة باتحاد كيفيتين من الكيفيات الأربع فالنار مثلا تتكون من (الحار والجاف) . والهواء (الحار والرطب) . الماء (البارد والرطب) ، الأرض (البارد والجاف) .

ويفرق أرسطو فى هذه الكيفيات التى تتركب منها العناصر الأولية بين كيفيات ايجابية active وكيفيات سلبية passives فالحار والبارد كيفيات ايجابية فعالة أما الرطب والجاف فكيفات سلبية منفعلة . ومن هنا كان كل عنصر من العناصر الأربعة الأولية مشتملا على جانب فعال ايجابى وجانب آخر سلبى وهذان الجانبان يسمحان بالتحويلات المستمرة بينهم [1].

فالعناصر الأولية لا يمكن أن تتحول إلى شىء آخر أبسط منها ولكن يمكن تحول بعضها إلى البعض الآخر ، لاختلاف تكوين كل منها ، إذ يوجد فى كل

---

(1) De Gen. et corr. II, 2-8.

عنصر من هذه العناصر إحدى الكيفيتين الايجابيتين وهما الحار والبارد ؛ وإحدى — الكيفيتين السلبيتين وهما الرطب والجاف .

ويكون التحول بين العنصرين المشتركين فى صفة واحدة بطريقة أسرع وأسهل عنه بين عنصرين مختلفين فى جميع الصفات .

فالنار والهواء لاشتراكهما فى كيفية الحار لا يستدعى تحولهما إلا إذا تحول الجاف فى النار إلى الرطب ، وعند تحول الهواء إلى ماء يتغلب البارد على الحار ويبقى الرطب مشتركا بينهما ثم يتحول إلى أرض بتغلب الجاف على الرطب ويبقى البارد مشتركاً وهكذا تتم التحولات بين العناصر فى حركة دائرية .

وقد تتم التحولات بين العناصر فى اتجاه عكسى بان تتغير الكيفيتان فى كل منهما مثل تحول النار إلى ماء ولكن مثل هذا التحول يتطلب وقتاً أطول .

وتختلف حركة التحول transmutation أو الاستحالة عن حركة النمو l'accroissement فى الكائنات الطبيعية لأن فى النمو اضافة عنصر جديد إلى عنصر ثابت يشترك معه فى طبيعته . وتختلف تحول العناصر عن حركة التغير فى الكيف ، لأنها تقتضى بقاء جوهر ثابت تتعاقب عليه الكيفيات .

فحركة التحول مختلفة عن حركة النمو والاستحالة الكيفية ، وهى تشبه حركة التوالد génération لأن الهواء الذى يتولد من النار إنما يعنى تحققه بالفعل بعد أن كان موجوداً فيها بالقوة ويتميز هذا التوالد فى العناصر عن غيره من أنواع التوالد الأخرى بأنه يتم فى شكل دائرى بحيث يرجع إلى النقطة التى بدأ منها ثم يعود إلى حيث بدأ وهكذا باستمرار (١) .

وعلة الحركة فى هذه العناصر هو مبدأ الطبيعة Physis الموجود بها مباشرة وبالماهية ، وتكون حركتها وفقاً للطبيعة حين تتجه إلى مكانها الطبيعى كأن يتجه الخفيف إلى أعلى والثقيل إلى أسفل ، ولكنها قد تتحرك حركة مضادة للطبيعة بفعل العنف أو القسر وذلك حين تتجه بفعل محرك خارجى فى عكس اتجاهها الطبيعى كأن يتجه التراب إلى أعلى مثلا .

---

(1) De Gen. et corr. II, 10 — Met. II, 2.

وتتم الحركة الطبيعية فى الغالب إذا لم يعوقها عائق لأن مبدأ الحركة الطبيعية فيها أشبه بنزوع وقابليته للحركة نحو غاية معينة كما أن تولد العناصر عن بعضها هو انتقال الوجود من القوة إلى الفعل . فالهواء الذى يصدر مثلا عن النار كان موجوداً فيها من قبل وجودا بالقوة .

والأشياء الطبيعية جميعها يتلازم فيها نوعا الوجود فهى موجودة بالفعل وتنطوى فى الوقت نفسه على وجود بالقوة ، لأن تحول الوجود من القوة إلى الفعل يقتضى التلازم فى شىء واحد وهو يحصل مالم يعوقه عائق .

فالبارد مثلا يحتوى على الساخن بالقوة وينتقل إلى الفعل حين يتحول الهواء إلى نار ما لم يقف فى طريق التحول عائق وكذلك فيما يتعلق بالخفيف والثقيل فالخفيف بالقوة مثل الماء يصير خفيفاً بالفعل مثل الهواء ويتجه إلى أعلى أو إلى مكانه الطبيعى ما لم يعوقه عائق ا.

وكذلك تظهر الطبيعة فى الكائنات المتحركة أقرب إلى قابلية ونزوع نحو غاية معينة ولكن فى هذه القابلية والنزوع قصد واتجاه فالنار تتجه إلى أعلى لأن مكانها الطبيعى فى أعلى الطبقات والماء حين يتولد من الهواء فإنما لأنه كان موجوداً فيه بالقوة ثم تولد بالفعل وكلا الحركتين توجهه دائماً غاية واتجاه بحيث تبدو الطبيعة دائماً عند أرسطو ذات تبصر وعناية ولذلك يصفها بأنها لا تحدث شيئاً عبثاً .

الفصل السادس

الأحياء والنفس

يرجع اهتمام أرسطو بدراسة الأحياء إلى تاريخ أسرته المعروف فى الطب فلا عجب أن تصل مؤلفاته فى هذا الميدان إلى ما يقرب من ثلث مؤلفاته جميعاً .

ولقد حدد أرسطو ظاهرة الحياة بوظائف التغذى والنمو والاحساس والحركة المكانية التلقائية ، أما الموجودات الطبيعية الأخرى غير الحية فهى غير قابلة إلا لحركة طبيعية واحدة ولا يوقف هذه الحركة الا القسر [1] وعلة الحركة فى الكائنات الحية هى النفس التى تعد للجسم بمثابة الصورة من المادة ... والنفس فضلا عن هذا غاية الجسم الحى وهو آلة لها فهى على حد تعريفه كمال أول (انتليخيا) لجسم ما ذى خصائص معينة ، لأن الأجسام تختلف باختلاف النفوس التى تناسبها فالجسم فى النبات غير الجسم فى الحيوان غير الجسم الانسانى لأن للنفس أنواعاً مختلفة ، فنفس نباتية أو غاذية ونفس حساسة ونفس عاقلة ..

والنوع الأعلى من النفوس يشمل الأدنى ، فالنفس الحساسة تشمل النفس الغاذية ، وليس العكس صحيحاً ، لذلك كانت النفس العاقلة أو الناطقة شاملة لكل قوى النفوس الموجودة فى الأحياء الأدنى من الانسان . لذلك يلزم عند دراسة الأحياء أن نبدأ بدراسة النفس الانسانية وما تشمله من قوى مختلفة بعضها مشترك بين الانسان والحيوان وبعضها يقتصر على الانسان وحده .

ولم يفرق أرسطو بين علم الحياة ودراسة النفس لأن النفس عنده هى مبدأ الحياة . ولقد اتسعت دراسته فى علم الحياة لفروع متعددة مثل دراسة

---

(1) Phys. VIII, 4, 255.

مورفولوجيا الحيوان Morphologie وفسيولوجيا الحيوان Physiologie وعلم أجنة الحيوان ، Embryologie .

وعلى العموم فيمكن أن يعد بحثه فى النفس المرجع الرئيسى لدراسة الكائنات الحية ...

نظرية النفس :

يخص أرسطو الكائنات الطبيعية بالقدرة على الحركة الذاتية ، غير أن الفارق بين الأحياء وغير الأحياء يرجع إلى اختلاف المحرك فى كل منها :

فبدأ الحركة فى الطبيعة غير الحية يرجع إلى طبيعتها الباطنية Physis أما المحرك فى الأحياء فهو النفس psysche ولكى تكون النفس علة للحركة لابد أن تكون محركاً لا يتحرك . ولما كانت غير قابلة للحركة كانت بالضرورة صورة خالصة . لأن كل ما به مادة فهو متحرك أو قابل للحركة . وفى هذه الفكرة يختلف أرسطو اختلافا واضحاً عن أفلاطون الذى وصف النفس بأنها متحركة فأضاف إليها صفة المادية(١) .

نقد أرسطو للقدماء :

ويؤكد أرسطو فى الباب الأول من كتابه فى النفس رأيه الذى ينفى به صفتى المادية والحركة عن النفس فيبدأ بنقد نظريات الفلاسفة السابقين عليه الذين وصفوها بالمادية والحركة

وعلى رأس هؤلاء السابقين الذين يتعرضون لنقد أرسطو دمقريطس وأتباعه الذريين .

فقد قال دمقريطس ان النفس تتركب من ذرات مادية متحركة ، وهى تحرك الجسم بنفس حركتها وسبب ذلك أن دمقريطس وأتباعه قد عجزوا عن تصور أن مالا يتحرك يمكنه التحريك .

---

(١) كتاب النفس لارسطوطاليس . نقله إلى العربية الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى وراجعه الأب جورج شحاته قنواتى . القاهرة ١٩٤٩ . الباب الأول ، ٣ ، ٤٠٦ .

ولكن يعترض أرسطو على هذه النظرية إذ أنها يمكن أن تفسر طريقة تحريك النفس للجسم ولكنها لا تفسر لنا كيف توقف النفس حركة الجسم . من جهة أخرى يؤكد أرسطو غائية الحركة عند الحيوان مما لا يتفق ونظرية الحركة الآلية عند ديمقريطس .

كذلك يذكر أرسطو أنبادوقليس الذى وصف النفس بأنها مركبة من نفس العناصر المادية التى تتركب منها سائر الأشياء التى تعرفها .

فبالأرض مثلا ندرك الأرض وبالماء ندرك الماء وهكذااعتمادا على مبدأ أن الشبيه يدرك الشبيه . ويعترض أرسطو على هذه النظرية التى تصف النفس بأنها مادية ويقدم أدلة يرفض بها هذه النظرية . ومن هذه الأدلة أن هذه العناصر التى تدركها النفس لا تدركها نقية فى حالة خالصة ولكنها توجد دائماً فى تركيب وائتلاف معين فهل تحتوى النفس أيضاً على هذه الصور المتعددة للعناصر ومركباتها ؟

يتضح من هذا أنه لا يكفى القول بأن النفس مركبة من نفس العناصر التى تدركها فى الأشياء ما دامت لا تحتوى على التركيبات المختلفة لهذه العناصر .

ومن جهة أخرى يترتب على هذا القول أن الله سيكون أجهل الأشياء لأنه ليس مركباً من العناصر .

وخلاصة القول أن من المستحيل أن تتحرك النفس فى رأى أرسطو لأن كل متحرك بذاته ينقسم ضرورة إلى عنصر محرك وعنصر متحرك ، فالإنسان مثلا كائن متحرك والمحرك فيه هو النفس والمتحرك الجسم ، والنفس المحركة لا يمكن أن تتحرك لأنها لو تحركت لوجب التمييز فيها بين عنصر محرك صورى وعنصر متحرك مادى ، (*) ولكن النفس صورة خالصة لا يخالطها أى أثر للمادة كما أنها تقوم بوظيفة المعرفة ولكن لا يلزم من ذلك أنها مكونة من نفس العناصر التى تتكون منها موضوعات المعرفة .

(*) تتصف النفس بالحركة العرضية حيث أنها مصاحبة للجسم الذى يتحرك وهى فى هذه النقطة تختلف عن المحرك الذى لا يتحرك على الاطلاق .

تعريف النفس :

وفى الفصل الثانى من كتاب النفس يعرض أرسطو رأيه الخاص فى النفس ويبدأ بتعريفها فيعرفها بأنها كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة(١) ويقتضى تفسير هذا التعريف أن نذكر معنى كل حد على النحو التالى .

١ — كمال أول :

الكمال يعنى الفعل ويفرق أرسطو بين درجات الكمال فكمال أول actus primus وكمال ثان وهو يقصد فى هذا التعريف الكمال الأول أو الفعل الأول يعنى أول درجات تحقق الوجود .

فالوجود يحتمل ثلاث درجات ، وجود بالقوة هو امكانية أو استعداد ووجود بالفعل الأول هو أول درجات تحقق الوجود بالفعل ووجود بالفعل الثانى هو أعلى درجات اكتمال الوجود الفعلى .

ويوضح أرسطو هذا التفسير فيقول بثلاث درجات للعلم أول هذه الدرجات عند الجاهل الذى فيه استعداد للمعرفة فيكون العلم عنده بالقوة ، والدرجة الثانية عند من تعلم فقد حل فيه العلم فصار موجوداً بالفعل الأول ، أما من تعلم ثم استخدم علمه فهو فى مرتبة الفعل الثانى .

وقياساً على ذلك يعنى تعريف النفس بأنها كمال أول أن بها الوجود الفعلى ولكن لا يتحتم من مجرد هذا الوجود أن تمارس النشاط الذى يمكنها ممارسته على أكمل وجه ، فحالها فى الكائن الحى حال العلم عند من تعلم ولم يمارس علمه ، إذ يكون للكائن الحى نفس على الرغم من عدم ممارسة الكائن الحى لكل القوى والوظائف التى تنطوى عليها هذه النفس كما نلاحظ مثلا عند النائم أو الطفل الرضيع .

(١) كتاب النفس — الباب الثامن ، ا ، ٤١٢ و ٢٥ .

(ب) جسم طبيعى آلى :

الجسم الطبيعى يقابل الجسم الصناعى ويتميز عنه بأن حركته ذاتية وليست قسرية ، أما الآلى فيعنى أنه جسم توفرت له جميع الشروط التشريحيه أى اكتملت آلاته أو أعضاؤه ليكون قادراً على تأدية وظائف النفس .

فلو فرض مثلا أن هذا الجسم الطبيعى لم يكتمل له الأعضاء الخاصة به كالرأس أو القلب أو اليدين لفقد الشروط الواجب توافرها لوجود النفس فى هذا الجسم .

(حـ) ذو حياة بالقوة :

ذو حياة بالقوة يفيد أن هذا الجسم الكامل تشريحيا يقتضى أيضاً توفر الشروط الفزيولوجية أى أن تتم لهذا الجسم الآلى الاستعداد الضرورى لأداء النشاط الحيوى ليؤدى الوظائف الفزيولوجية التى تؤديها النفس فى الكائن الحى . فلو كانت جثة كاملة من الجهة التشريحية فلا يكفى لكى تمارس وظائف النفس .

ويمكن أن نلاحظ أن وجود الحياة بالقوة صفة ذاتية فى الجسم ، فليست الحياة التى تسرى فى الجسم شيئاً خارجاً تضفيه النفس على أى جسم بل وظيفة النفس هى إخراج الحياة من القوة إلى الفعل فى هذا الجسد المعين .

وننتهى من هذا التعريف إلى أن الكائن الحى لا يوجد إلا بشرط توفر جسم هو بمثابة المادة وبنفس بمثابة الصورة . ويكفى عند تعريفها أن توجد بالفعل الأول وهو أول درجات التحقق .

لكن التعريف الكامل للنفس ينبغى ألا يقتصر على ذكر ماهيتها بل يتناول بيان أنواعها .

فكما لا نكتفى فى الهندسة بتعريف الشكل بوجه عام فنحدد أنواع الأشكال الهندسية مثل المثلث والمربع والدائرة ونوضح كيف يدخل البسيط فيها فى المركب كذلك عندما ندرس النفس فى الكائنات الحية ينبغى لنا أن نحدد أنواع النفوس المختلفة وما تشمله كل نفس من هذه الأنواع من قوى ووظائف مختلفة .

فالنفس إذن على الرغم من أن لها تعريفا واحدا يسرى على جميع أنواعها ، إلا أن لها أنواعاً ترتب فى نظام تدريجى بحيث يشمل النوع الأعلى الأنواع الأبسط منه ،

وأبسط أنواع النفس هى النفس الغاذية nutritive لأنها موجودة فى كل الأحياء ثم تليها النفس الحساسة sensitive وهى موجودة فى جميع الحيوانات وتتدرج وظائف هذه النفس بحيث تبدأ دائماً بحاسة اللمس لأنه أبسط الإحساسات ويشترك فى كل الإحساسات الأخرى الأكثر تعقيداً (١) ثم يلى اللمس الذوق فالشم فالسمع فالبصر .

ولا تقتصر وظائف النفس الحساسة على الإدراك الحسى فحسب بل تشمل أيضاً الشعور باللذة والألم الذى يتبعه الرغبة والنزوع . كذلك يتفرع عن الإحساس قوتى الخيال والذاكرة الموجودتين عند بعض الأنواع العليا من الحيوان .

أما أعلى أنواع النفوس فهى النفس الإنسانية التى تتميز عن باقى أنواع الحيوان بالقوة العاقلة .

هذا فيما يتعلق بأنواع النفوس فى الكائنات الحية أما من جهة وحدة طبيعة النفس فيتساءل أرسطو :

« هل تشترك النفس بكليتها عند قيامها بوظائفها المختلفة ؟ . . . : أم تنقسم إلى أجزاء يختص كل منها بنشاط معين ؟ » .

ويرفض أرسطو إمكانية قسمة النفس إلى أجزاء فيعارض بذلك نظرية أفلاطون فى أنها تنقسم إلى ثلاثة أجزاء . وحجة أرسطو فى هذا الرفض أنها لو انقسمت فماذا يكون علة وحدتها ؟

هل يكون الجسم ؟ لا يمكن قطعاً لأن النفس هى مصدر وحدة الكائن الحى . .

---

(١) النفس — الباب الثامن ٤١٤ ، ٤١٥ .

لذلك ، ينتهى إلى أن النفس ذات طبيعة واحدة متجانسة لاتنقسم بدليل أننا نلاحظ فى بعض أنواع النبات والحيوان أنها إذا قطعت أجزاء فان كل جزء من هذه الأجزاء يظل محتفظاً بكل خصائص النفس فى الجزء الآخر .

وعلى العموم فمن الواضح أن أرسطو حين يذكر كلمة أجزاء النفس فانما يعنى قواها المختلفة Faculties .

ويمكن أن ندرس هذه القوى فى أنواع النفوس المختلفة بنظام يبدأ بالأبسط إلى الأكثر تعقيداً .

ا — القوة الغاذية :

تعد القوة الغاذية أول قوى النفس ومعرفة هذه القوة تستلزم معرفة الوظائف التى تقوم بها فى الكائن الحى .

فما هى وظائف القوة الغاذية التى تتمثل فى النفس النباتية ؟

إن أهم هذه الوظائف ، هى التغذى والنمو والتوالد .

أما فيما يتعلق بالتغذى ، فيرجع أرسطو إلى آراء السابقين الذين قالوا إن الشبيه يتغذى بالشبيه ، وإلى الذين قالوا على العكس إن الشىء يتغذى بضده . ويتوسط أرسطو فيقول بأن الجسم الحى يتغذى بشىء مختلف بالفعل شبيه بالقوة ، لأن الغذاء هو عملية تحويل الضد إلى مادة مشابهة لمادة الكائن الحى المتغذى وينتج عن التغذى النمو .

ولكن لا يكفى تفسير النمو من جهة الزيادة المادية التى تطرأ على الجسم الحى وذلك لأن الكائن الحى يتخذ فى نموه اتجاها ونسبة وحدا معيناً ، تحددهم جميعاً صورة الكائن ، فتفسير النمو يتعلق بالنفس لا بالجسم .

ولكن غاية الكائن الذى يتغذى وينمو ليست حفظ الكائن الفرد الذى مهما طال وجوده فإنه فان وإنما غاية الكائن الحى هى استمرار نوعه وحفظه بطريق التوالد المستمر وبهذا يشارك الفرد الفانى فى الخلود والألوهية .

ب — القوة الحساسة :

ذهب السابقون على أرسطو فى تفسيرهم للإحساس إلى أنه تغير كيفى يحدث فى العضو الحاس بفعل المحسوس . ولكن يعترض أرسطو بقوله إن هذا التأثير الفيزيقى لا يكفى وحده لحدوث الإدراك ، فالإدراك الحسى عملية تتضمن نوعاً من الإدراك والتمييز .

ولقد تمسك أرسطو بحل وسط بين من قالوا إن الإدراك يتم بين الشبيه وشبيهه وبين من قالوا إنه يحدث بين الضد وضده . فذهب إلى رأى يشبه رأيه فى عملية التغذى فقال إنه تحول الضد إلى شبيهه وذلك لأن العضو الحاس يتحول إلى حالة تشبه المحسوس ، فاليد تسخن بالحرارة والعين تتلون باللون الخ . . . (١)

غير أن الإدراك الحسى يختلف عن عملية التغذى بأنه إدراك للصورة فقط خالية من مادتها فى حين يكون التغذى تقبل للمادة . فشأن الإحساس أشبه بالشمع حين يتقبل طابع الخاتم دون أن يتقبل مادته من الحديد أو الذهب .

وكل حاسة من الحواس الخمس لاتنفعل إلا بصورة محسوسها فحاسة البصر مثلا لاتنفعل بالصوت وإنما تدرك اللون الذي يؤثر على العين بواسطة وسط مشف يسرى فيه الضوء وكذلك فى السمع عند إدراك الصوت الذى يتم بواسطة الهواء . ويحدد أرسطو نسباً معينة لهذه الصور التى تؤثر على العضو الحاس بحيث لو زادت حدتها أو قلت عن نسبة معينة لما أمكنها التأثير على العضو الحاس ، وهذه النسبة هى نسبة بين ضدين ، مثلا بين الحلو والمر فيما يتعلق بالذوق أو بين الضوء والظلام بالنسبة للبصر ، أو الصلابة والليونة بالنسبة للمس . وهكذا يتلقى عضو الإحساس المؤثر فى حدود معينة أما إذا زاد تأثير المحسوس عن قدرة الحاسة فانها تؤدى إلى فساده أو تؤذيه .

---

(١) النفس ٤٢٥

ولهذه الملاحظة قيمتها المعروفة فى علم النفس التجريبى الذى يحدد مقياساً معيناً لتأثر الإدراك الحسى بالمؤثرات الخارجية وهو ما يعرف فى علم النفس الحديث بعتبة الإحساس ؛

الحواس الباطنة :

الحس المشترك ، المخيلة ، الذاكرة :

وبعد أن يوضح أرسطو الحواس الخمس وموضوعاتها الخاصة ، يقول بوجود موضوعات للإحساس تدرك باشتراك هذه الحواس ، خاصة حاسة البصر واللمس ، لأنها تفترض حركة العين واليد وهذه الموضوعات هى الشكل والعدد والحجم .

ووجود هذه المحسوسات المشتركة يفترض ما نسميه بالحس المشترك : sensus Communis[١] .

ولا يعتبر أرسطو هذا الحس المشترك حاسة سادسة وإنما الغالب أنه طبيعة مشتركة بين الحواس الخمس المعروفة . فالإحساس عموماً قوة واحدة ولكنها تتنوع وتتعدد وظائفها .

وتظهر وظيفة الحس المشترك الخاصة به عندما لايتدخل فى عمل الحواس الأخرى أى عند ما يقوم بالعمليات التالية :

إدراك المحسوسات المشتركة بين أكثر من حاسة مثل إدراك الحركة والسكون والعدد والوحدة والشكل والحجم .

إدراك المحسوس بالعرض كأن تدرك مثلا أن س من الناس هوابن ص ؛

التمييز بين المحسوسات المختلفة فى كل جنس ، مثل التمييز بين الأبيض والأسود فى داخل اللون .

ويرى أرسطو أن مركز هذا الحس المشترك هو القلب لأن هناك نفسا حارا يجرى ويحمل رسالة الحواس إلى القلب .

---

(١) النفس ٤٢٧ ا ٢٧ .

المخيلة Phantasia والذاكرة Mnémé :

وتتفرع عن الإحساس قوة التخيل لأنها تستخدم الصور السابق تكوينها بالإحساس كما أنها تعمل فى بعث الصور فى الأحلام [1] ولا توجد المخيلة فى كل الحيوانات فى حين يوجد الحس فيها كلها . والمخيلة هى أساس تكوين الذاكرة ، ولكن الذاكرة تتعلق بصور الماضى ، أما حين تستحث الذاكرة بالإرادة فيسمى هذا تذكراً . وعلى العموم تظهر الذاكرة عند أرسطو فيما نسميه اليوم فى علم النفس الحديث بتداعى المعانى .

القوة العاقلة :

ويدرس أرسطو القوة العاقلة ووظائفها فى الفصل الثالث من كتاب النفس . وهو يخص الإنسان بهذه القوة ويصفها بأنها تختلف عن باق قوى النفس الأخرى لأنها غير مرتبطة بالجسم . وينص أرسطو على أن العقل مفارق للبدن والدليل على هذه المفارقة يتلخص فى أننا لو قارنا بين عمل أى حاسة وعمل العقل فسوف نجد أن الحاسة تضعف من كثرة الاستعمال وترهق بحيث أنها لا يمكنها أن تقوم بوظيفتها . فبعد أى إحساس شديد لاتقوى الحاسة على إدراك ما هو أبسط منه أما العقل فعلى العكس من ذلك تزداد قدرته على تعقل البسيط بعد إدراك المركب .

أما عن وظيفة العقل فهى تختلف فى رأى أرسطو عن الإحساس ، وإن كان يفسر طريقة أدائه لهذه الوظيفة بنحو يشبه تماماً طريقة عمل الحواس. فكما تتأثر الحواس بالصور الحسية فكذلك يتأثر العقل بالصور العقلية المجردة ، فمثلا ندرك القطوسة فى أنف معين بواسطة الإحساس أما بالعقل فندرك معناها المجرد أى أن العقل يدرك الماهيات المعقولة . ولكى يمكن للعقل القيام بتجريد المعانى العقلية والماهيات الكلية يفرق أرسطو بين قوتين فى العقل .

---

(1) De insomniis 459b 5.

قوة قابلة لتلقى جميع المعقولات هى ملكة استعداد لتقبل الصور المعقولة وبها المعقولات بالقوة ولكنها لاتعقل هذه المعقولات بالفعل إلا بفضل قوة أخرى فعالة تخرج المعانى الكلية من الجزئيات وتظهرها كما يظهر ضوء الشمس الألوان من الظلام ويحولها إلى الوجود بالفعل فى العين الإنسانية .

وبناء على هذه التفرقة يقول أرسطو بوجود عقلين فى النفس الإنسانية عقل منفعل أو هيولانى Patheticos وعقل فعال Poeticos ولا يمكن للعقل المنفعل أن يعقل بالفعل إلا بفضل شىء آخر هو دائماً بالفعل .

وعلى الرغم من أن أرسطو ينص صراحة على أن كلا العقلين ، المنفعل والفعال موجودان فى النفس الإنسانية[١] إلا أنه يصف العقل الفعال بصفات تميزه عن العقل المنفعل لأنه مفارق وخالد وأزلى ، وأنه يأتى الإنسان من الخارج .

أما عن طبيعة هذا العقل فهى فعل خالص وهو فى تعقل دائم ، الأمر الذى يجعله أقرب شىء إلى العقل الإلهى .

وقد أدت أقوال أرسطو الغامضة فى العقل إلى اختلاف المفسرين .

فقد ذهب الاسكندر الافروديسى فى القرن الثالث الميلادى إلى الرأى الذى يميل إلى تأليه هذا العقل فوحد بينه وبين عقل الله محرك السماوات الذى هو دائماً بالفعل .

أما ثامسطيوس فى القرن السادس الميلادى فقد تمسك بعبارة أرسطو التى يذكر فيها أن العقل الفعال والعقل المنفعل كلاهما موجود فى النفس الإنسانية .

---

(١) النفس ، الباب الثالث — الفصل الخامس ٤٣٠ و ١٠ .

« وينبغى أن نميز فى النفس ذلك التمييز الموجود فى الطبيعة بين المادة التى هى وجود بالقوة وبين العلة والفاعل الذى يحدد هذا الوجود ومثل هذا التمييز نجده فى الفن والمادة التى تستخدم فيه »[١] .

وقد ترتب على هذا الاختلاف فى طبيعة العقل الفعال اختلاف آخر فى علاقته بباقى قوى النفس الأخرى، ونشأت نتيجة لذلك مشكلة بقيت تنتظر حلا على مدى تاريخ الفلسفة القديمة وفى العصور الوسطى[٢] .

وهكذا نجد أن النفس عند أرسطو لم تكن أكثر من مجرد شرط القيام بوظائف البدن ؟

إلا أن نظرية العقل جاءت فى آخر لحظة تفتح الباب الوحيد للقول بالخلود عند شراحه واتباعه المتأخرين .

---

(١) النفس الباب الثالث ، ٥ — ٤٣٠ و ١٠

(٢) أنظر د . محمود قاسم . فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والاسلام ١٩٤٩ .

الفصل السابع

الأخلاق

هناك رأى يتفق عليه العامة والخاصة ، هو أن الغاية القصوى للحياة الإنسانية هى السعادة . فالسعادة هى الخير المطلق لأنها تطلب لذاتها وليست وسيلة لشيء آخر خير منها أو يعلو عليها .

ولكن إذا اتفق الجميع على تفسير الخير المطلق بأنه السعادة إلا أنهم يختلفون فى الوسائل التى تؤدى إلى السعادة .

وهم على العموم يذهبون فى تفسيرهم للسعادة على ضوء الحياة التى يحبونها . فالبعض يبحث عنها فى اللذة ، والبعض فى الثروة والبعض الآخر فى المجد السياسى ، بل يختلف رأى الفرد نفسه بحسب الظروف والأحوال فان أدركه إملاق ظن السعادة فى الثروة وإن أصابه مرض تصورها فى الصحة وهكذا .

أما رأى أفلاطون فى الخير فيبدو غامضاً إن قيس بهذه الآراء فهو يقول بمثال للخير هو مصدر للخير فى كل شيء فى الوجود ، ولكن يوجه إلى هذا الرأى جملة اعتراضات من أهمها : أنها تفترض خيراً ليس فى استطاعة الإنسان أن يعرفه أو يحصل عليه ، بل حتى لو أمكن للبشر الحصول عليه فلن يكون مصدر خير لهم كما يقول الأفلاطونيون لأنه ان ينفع الحاصل عليه بشيء ، فلن يجعل الصانع أو الفنان أمهر فى صنعته ولا فى فنه(1) .

لذلك ينبغى أن نكف عن البحث عن مثال للخير وأن نبحث عن الخير بالنسبة للإنسان .

---

(1) Et. N.I. 4, 1096b 21.

ولكى يمكن أن نحدد هذا الخير الإنسانى نبدأ بالنظر إلى أمثلة أبسط فنسأل مثلا ما هو الخير بالنسبة للموسيقار أو للمثال ؟ فنجد أن الخير لكل منهما هو إتقان وظيفته .

ويأخذ أرسطو هنا بقاعدة لاتنطبق على الأخلاق أكثر مما تنطبق على جميع مجالات فلسفته هى أن أى كائن أو شىء معين لايبلغ غايته إلا بأدائه لوظيفته .

فأى كائن حى أو أى أداة لا تتميز بالكمال إلا بأدائها للوظيفة الخاصة بها ، فغاية العين مثلا أن تبصر وغاية الفأس أن تقطع ، وقياساً على ذلك يكون للإنسان وظيفة خاصة به إذا أداها بلغ غايته التى هى السعادة . فما هذه الوظيفة التى تناسبه بوصفه إنساناً ؟

لو نظرنا إلى الإنسان فاننا نجده كائناً مكوناً من جسم ونفس وله وظائف جسمانية ووظائف عقلية ، أما وظائفه الجسمانية فانما يشترك فيها مع باقى أنواع الحيوان بل يشترك مع بعض أنواع النبات بما له من نفس نباتية

وإنما يتميز الإنسان عن باقى الكائنات الحية بنفس ناطقة وفى نشاط هذه النفس الناطقة يمكن تحديد فضيلته . فما هى الفضيلة ؟

ما دامت الفضيلة صفة تتعلق بالنفس الإنسانية ، فينبغى أن ننظر فى صفات النفس وأحوالها فنجد أنها إما انفعالات Pathos أو قوى طبيعية Dunamis أو عادات خلقية مكتسبة Heksis (١)

ومن الواضح أن الفضيلة ليست انفعالا ولا قوة طبيعية ، فنحن لا نصف أحداً بأنه فاضل أو سىء لأنه ينفعل بالغضب أو بالخوف أو لأن فيه قوة طبيعية تصدر عنها هذه الانفعالات ، وإنما الفضيلة هى عادة خلقية مكتسبة أو طريقة لسلوك الإنسان وتصرفه عندما تتناوبه هذه الانفعالات

فالفضيلة إذن ليست موجودة بالطبيعة ولكنها عادة مكتسبة . ووجود الفضيلة يتطلب شرطين ضروريين هما الإرادة والتعود .

---

(1) Et. N. II. 4, 1105b 19.

لأن الفضيلة هي عمل إرادى ، والعمل الإرادى هو ما كانت دوافعه صادرة عن باطن الإنسان أو نفسيته . أما ماكان مصدره قوة خارجية لا سيطرة للإنسان عليها ، كأن يكون قوة مادية خارجية كدفع الهواء مثلا للإنسان أوكأن يكون إرغام أوعمل صادر عن جهل بالظروف المحيطة بالعمل ، فلا يسمى عملا إرادياً .

ويلاحظ أرسطو أن الفعل الإرادى ليس موقوفاً على الإنسان وحده بل يوجد أيضاً فى بعض أنواع الحيوان ، وإنما يتميز العمل الإرادى الأخلاقى عند الإنسان بأنه عمل صادر عن اختيار وروية وتفكير Proairesis والتفكير هنا لايتناول غاية العمل بل الوسائل التى تؤدى إلى تحقيق هذه الغاية .

وإذا تعود الإنسان من الصغر السلوك الفاضل فسيكون من السهل عليه دائماً اختياره ، بل سيشعر باللذة وسرور عند ممارسته . لذلك ينادى أرسطو بضرورة تدخل المربى فى تكوين العادات الحسنة فى الأطفال ويستخدم فى سبيل ذلك العقاب والجزاء حتى تتمكن العادة من صاحبها وتصبح له بمثابة طبيعة ثانية فتساعده فى المستقبل على اختيار الفعل الخير عندما يشرع فى التفكير .

ولكن كل ماسبق لايكفى إلا فى تحديد صورة الفضيلة، ولكى نعرف ما هو مضمون العمل الفاضل يكفى أن ننظر فيما تعمله الطبيعة والفن . فنجد أنهما تتفاديان التطرف وتنتجان كل شيء بمقياس ونسبة ثابتة .

فالأطباء مثلا يحددون الصحة بأنها نسبة معينة ثابتة للقوى المتضادة الحار والبارد التى تؤثر على الجسم والمثال والمهندس يهدفان أيضاً إلى تحقيق النسب الصحيحة فى أعمالها .

وكذلك يكون مضمون الفضيلة دائماً فى الوسط العدل بين رذيلتين كلتاهما إفراط وتفريط .

فالشجاعة مثلا هى وسط بين جبن وتهور ، والكرم فضيلة وسط بين إسراف وتقتير .

ولا يعنى تحديد الوسط ، إننا نأخذ المتوسط الحسابى بطريقة آلية كما يكون الحال فى الكم المتصل ، لأن الانفعالات والأفعال لاتحتمل مثل هذه الدقة ، ولأنها تخاطب أناساً مختلفين فى الطباع وتتحقق فى ظروف متباينة ، فهذا الوسط مختلف باختلاف الأشخاص لأن بعضهم يكون أقرب إلى أحد الطرفين من الآخر ، فتحديد الوسط بالنسبة للجبان يكون بزيادة الجرأة وعند المتهور بكبت نزعة العدوان . كما أن بعض الفضائل تكون أقرب إلى أحد الطرفين فالكرم أقرب إلى الإسراف منه إلى التقتير . وهناك من الفضائل ما لايمكن تحديد طرفيها المرذولين فالصدق مثلا ليس سوى ضد الكذب وهكذا تختلف معنى الوسط من فضيلة إلى أخرى . ولئن كانت الفضيلة بحكم تعريفها وسط بين رذيلتين إلا أنها فى ذاتها مطلقة كاملة وسابقة على هذين الطرفين لأنهما يعتبران نقصاً بالنسبة لها .

ولقد أراد أرسطو بهذا التفسير للفضيلة أن يقف موقفاً وسطاً بين زهد الذين يعارضون الدوافع الطبيعية وبين أتباع اللذة الذين يهدفون إلى إشباعها وينتهى أرسطو إلى تعريف الفضيلة بأنها : ،

خلق مكتسب لاختيار الوسط المحدد بالنسبة لنا والذى يحدده العقل أو يحدده رأى الحكيم . »[1] وينص هذا التعريف على أن الفضيلة الأخلاقية كما تفترض الإرادة فانها تفترض أيضاً التفكير والرأى السديد .

لذلك كانت الحكمة العقلية أساسية فى كل فضيلة أخلاقية وكانت أهمية العقل فى الحياة الأخلاقية عند الإنسان .

ولقد سبق أن وحد سقراط بين الفضيلة والمعرفة فأصاب حين قال إن الفضيلة تفترض المعرفة ولكنه تطرف حين أرجع كل الفضائل إلى العقل .

لأنه إذا كانت الفضيلة الأخلاقية تعنى تحكم العقل فى الإرادة لتحديد الوسط العدل إلا أن هناك فضائل عقلية تتكون بمرور الزمن شأن الحكم السديد والفطنة والرغبة فى العلم . ولكن هذه الفضائل العقلية لا تتعلق

---

(1) Et. N. II, 6, 1106b 36.

إلا بالافعال الجزئية المختلفة وهى متوقفة على وجود ظروف معينة ملائمة للعمل ، ولكنها لاتسمو إلى مرتبة العلم بالكليات والموجودات الضرورية الوجود لذلك فهناك فضيلة تعلو على جميع الفضائل العقلية والأخلاقية هى فضيلة التأمل النظرى(١) . وهنا يترك أرسطو الاعتماد على منهجه التجريبى ويلجأ إلى الميتافيزيقا يستمد منها المبادىء الأولية التى يترتب عليها رأيه فى فضيلة التأمل النظرى .

يقول إن الفلسفة الأولى تبين لنا أن الله سعيد سعادة مطلقة ، وسعادته غير متوقفة على أى ظروف خارجية . ولا يتاح للإنسان أن يحظى بمثل هذه السعادة إلا فى أوقات نادرة فيسعد سعادة مطلقة ويرتفع فى درجاتها بقدر تعمقه فى التأمل(٢) . وإذا كانت الآلهة تحظى بهذه السعادة بصفة دائمة ، والإنسان يحظى بها أوقاتاً نادرة فان الحيوانات لاتحظى على الإطلاق لذلك فهى محرومة من السعادة وممارسة هذه الفضيلة لا تستلزم أى ظروف خارجية شأن الفضائل الأخرى التى لا يمكن للإنسان أن يمارسها إلا فى مجتمع فالكرم يقتضى معاملة المرء للناس بهذه الصفة وهكذا .

ويرى أرسطو أن الفضيلة لا تتحقق تماماً إلا لطبقة أرستقراطية ذات مستوى مادى معين يقول :

من المستحيل أو من الصعب جداً على المعدم أن يأتى الأفعال النبيلة ، لأن هناك كثيراً من الأشياء لا يمكن فعلها بغير الاستعانة بالأصدقاء والمال والنفوذ السياسى(٣) .

وقد عنى أرسطو من جهة أخرى بتأكيد الصلة بين السياسة والأخلاق ، واتفق مع أستاذه أفلاطون فى أن الدولة قوة تربوية عليا تهيىء للفرد ظروف حياته الاجتماعية والروحية وتوفر له القدرة على الحياة .

---

(1) Et. N. X — 6-8

(2) Et. N. X. — 8, 1178.

(3) Et. N. I , 8, 1099b.

فاذا كانت السياسة تبحث فى الفرد بوصفه مواطناً ، فان الأخلاق تبحث فى تكوين الفرد وتهيأته ليكون مواطناً صالحاً قادراً على تحمل مسئولياته السياسية . لذلك يؤكد أرسطو أن الشرط الرئيسى لتحقيق الفضيلة هو وجود المجتمع لأن الإنسان حيوان مدنى ولا يمكنه بلوغ الكمال وممارسة وظائفه وفضائله المختلفة مالم يوجد فى مجتمع وعلى الدولة أن تعنى بتربية الأفراد منذ الصغر وبتشريع القوانين التى تبين للمواطن السلوك الفاضل وتجنبه ما لا ينبغى له فعله . فقوانين الدولة هى أداة لتربية أفرادها وهى تحقق العدالة بما تنص عليه من حقوق وواجبات .

ولكن إذا كانت التشريعات تفرض الأفعال الفاضلة على المواطنين إلا أنها لاتكفى لبلوغ الفرد الكمال الخلقى لأن هدفها هو كمال الدولة فى مجموعها .

ويصبح موضوع العدالة تبعاً لذلك هو الجانب الاجتماعى من حياة الأفراد الأخلاقية ، وهو أيضاً الجانب الذى يظهر فى علاقاتهم ببعض .

وتقوم العدالة الاجتماعية عند أرسطو على أساس مبدأ المساواة ، ولكنها لاتكون مساواة حسابية إلا عندما يتعلق الأمر بتعويض الأفراد عن أضرار ناتجة عن اعتداء يقع على التعاقدات أو المصالح الخاصة .

أما عند ما يتعلق الأمر بتوزيع نصيب الأفراد فى الثروة والكرامة فتكون المساواة توزيعية أى يوزع لكل نصيبه بحسب قيمته .

وتبقى مشكلة أخيرة فى الأخلاق الأرسطية هى أن كل الأحياء تبغى اللذة . فما طبيعة اللذة وإلى أى حد تدخل فى تكوين السعادة ؟

يرى أرسطو أن الفلاسفة مختلفون كل الاختلاف بصدد اللذة . البعض يرى فى اللذة المادية منتهى السعادة والبعض الآخر يرى السعادة فى الهروب منها وفى احتقارها [1] .

ويضرب مثلا للفئة الأولى بأودوكسوس الفلكى تلميذ أفلاطون الذى ذهب إلى أن كل الأحياء سواء العاقلة أو غير العاقلة تسعى إلى اللذة وتعدها الخير

(1) Et. N. X. 1, 1172.

الأسمى. أما الفئة الثانية فعلى رأسها سبوزيبوس الذى عد اللذة شراً ينبغى اجتنابه .

ولا يمكن فى الواقع أن نعد اللذة فى ذاتها خيراً كما يقول إودوكسوس لأن هناك أشياء كثيرة خيرة غير مصحوبة باللذة وكثيراً ما يسعى الانسان الفاضل إلى أشياء لا يترتب عليها لذة بل على العكس قد تسبب ألماً .

ومن جهة أخرى فان استبعاد اللذة نهائياً كما يذهب سبوزيبوس وأنتستين فيه كثير من التطرف لأن من الطبيعى أن يتجه الانسان إلى اللذة ويبتعد عن الألم

واللذة طبيعة ومصاحبة للعمل الانسانى ، لأن الانسان عادة يشعر بلذة عند إتمامه لعمل ما .

لذلك يرى أن قيمة اللذة مقرونة بالعمل الذى تصاحبه ، وبما أن الأعمال تتفاوت فى الخير والشر ، فكذلك توجد للذة أنواع مختلفة ، والناس تختلف فى تقديرهم لها .

ولكن لما كانت أسمى الأعمال المناسبة لطبيعة الإنسان هى النظر العقلى كانت أسمى أنواع اللذة هى اللذة المصاحبة للنشاط العقلى .

الفصل الثامن

السياسة

يبدأ كتاب السياسة بتوضيح أهمية المدينة . فهى الصورة المثلى للمجتمع الإنسانى ، كما أنها توفر الخير والسعادة لمواطنيها ، لأن بالانسان رغبة طبيعية لأن يعيش فى الجماعة وهو كائن مدنى بالطبع . أما من يستغنى عن الحياة فى المدينة فاما أن يكون بهيمة أو الها .

والأسرة سابقة على المدينة فى الزمان ، ومن مجموعة الأسر تتكون القرية ، ومن مجموع القرى تتكون المدينة التى تكفى حاجات مواطنيها وتوفر لهم الحياة السعيدة .

ولكن المدينة وإن كانت لاحقة على الأسرة فى الزمان إلا أنها سابقة عليها من جهة الحقيقة والقيمة لأن الكل سابق على أجزائه .

ولقد أكد أرسطو أن جذور المدينة قائمة فى الطبيعة ، فهى ليست نظاما مصطنعا أو موجوداً بالعرف والموضعات كما يرى كثير من السفسطائيين وعلى رأسهم تراسياخوس وليقوفرون . كذلك لا يمكن للفرد أن يكفى ذاته وأن يعيش مستقلا عن المدينة أو كمواطن عالمى كما يرى الفلاسفة الكلبيون وبعض السفسطائيين .

وواضح مما سبق كيف عارض أرسطو هذه الآراء التى ازداد تأثيرها فى عصره نتيجة انهيار نظام المدينة إزاء جيوش امبراطورية الاسكندر وخاصة بعد موقعة خايرونيا الحاسمة فى تاريخ اليونان .

وتقوم المدينة على أساس ارتباطين رئيسيين ، الارتباط الأول تفرضه غريزة بقاء النوع ، وهو القائم بين الرجل والمرأة لتكوين الأسرة .

أما الارتباط الثانى فيهدف إلى المحافظة على الذات ، وهو الارتباط القائم بين العقل الموجه والقوة المنفذة والذى يتمثل فى علاقة السيد والعبد :

ولا يمكن لأى قوة من هذه القوى أن تعمل منفردة خارج الارتباط الذى تدخل فيه . وينطبق هذا أكثر على الطرف الأدنى ، لأن علاقة العبد بسيده غير علاقة السيد بالعبد ، فوجود العبد مرتبط بسيده ارتباط العضو بالبدن لا وجود له بدونه وليس العكس صحيحاً .

والعبد هو أداة حية للحياة والإنتاج ، يقوم بالأعمال المنافية للمواطن الحر. وكان يستخدم فى الأعمال المنزلية فى الأسرة ولم يكن عاملا زراعيا أو صناعياً

ويبحث أرسطو هل هناك أناس مهيئون بالطبيعة لأن يكونوا أرقاء ؟ وينتهى إلى أن التفرقة بين الأعلى والأدنى موجودة بالطبيعة وفى كل الأشياء . بين النفس والجسد ، بين الانسان والحيوان ، بين الذكر والأنثى ، وحيث يوجد هذا التمييز فالخير فى أن يحكم الطرف الأعلى وأن يطيع الطرف الآخر .

والخلاصة أننا نجد بعض الناس سادة بالطبع والبعض الآخر رقيق ، والرق فى حق هؤلاء نافع بمقدار ما هو عادل . [1] وانتهى أرسطو من ذلك إلى الحكم على بعض الأجناس بأنها رقيق بحكم الطبيعة والبعض الآخر أحرار .

وخص الاغريق بأنهم سادة لا يجوز استرقاقهم لأنهم ورثوا الروح العالية والشجاعة التى تميز أهل الشمال والذكاء الذى يتميز به الشرقيون .

ولقد حاول أرسطو أن يخفف من وطأة نظام الرق الذى عده ضرورياً للانتاج فأوصى السيد ألا يسيء استغلال سلطته على عبيده وأن يصاحبهم ويعاملهم بالاقناع ويهبهم الأمل فى العتق .

كما رأى أن الفرق بين السيد والعبد ليس دائماً واضحاً وأنه لا يلزم لابن الرقيق أن يكون رقيقاً بالوراثة .

وعلى العموم لم يكن نظام الرق فى اليونان بقسوة ما كان عليه عند الرومان مثلا .

(١) انظر السياسة لأرسطو طاليس – ترجمة الأستاذ أحمد لطفى السيد القاهرة ١٩٤٧ . المقالة الأولى الباب ٣ فصل ٧

وإلى جانب دراسة أرسطو للملكية والانتاج القائم على نظام العبيد عنى كذلك بدراسة كسب الثروات ، وتعد هذه الدراسة أول خطوة فى تاريخ علم الاقتصاد وعلاقته بدراسة السياسة .

وكسب الثروة إما أن يكون بطرق طبيعية حين يحصل المرء من الطبيعة على الثروة المطلوبة لأغراض الحياة .

ومن هذه الطرق ، الرعى وتربية الماشية ، والصيد بكافة أنواعه كالصيد البرى والبحرى أو القرصنة وقد كانت مشروعة وقتئذ .

يقول إن الحرب كذلك وسيلة طبيعية للكسب إذ أنها تشمل الصيد الذى يصطنعه الانسان للوحوش . وللأناس الذين قد خلقوا ليطيعوا ، فتلك حرب قضى الطبع نفسه بمشروعيتها(١) .

أما الطريق الثانى لكسب الثروة فهو طريق المعاوضة بالتجارة .

وللتجارة نوعان ، نوع طبيعى يرمى إلى سد الحاجات الضرورية .

ويتلخص فى استيراد ما ينقص من حاجيات وتصدير ما يزيد عن الحاجة .

ولكن بعد استعمال النقد ظهرت القدرة على تنمية الأموال بغير حد . إذ أصبح الكسب وحده هو الهدف وظهر الربا الذى يستخدم المال بطريقة غير طبيعية وكل ذلك قد أدى إلى زيادة الثروات زيادة غير طبيعية فأصبح جمع المال فى ذاته غاية لا وسيلة لإرضاء الحاجات .

وفى المقالة الثانية من كتاب السياسة يعرض أرسطو لنظم الدولة المختلفة والدساتير المعروفة ويبدأ بتوجيه النقد لجمهورية أفلاطون .

ويأخذ على أفلاطون قوله بالغاء الملكية وشيوعية النساء والأطفال ، لأن فى هذه الأقوال ما يخالف الطبيعة البشرية ويضر بالحياة الاجتماعية .

ويرى أرسطو أن أفلاطون قد اندفع إلى القول بهذه الآراء لأنه خشى الخلاف بين الحكام على ملكية الأشياء وأن يقول كل منهم هذا لى أو ليس

---

(١) السياسة . م ١ ب ٣ ف ٨

لى . وانتهى إلى ضرورة اشتراكهم فى كل شىء إمعاناً منه فى تأكيد وحدة الدولة واتحاد حكامها .

لكن أخطأ أفلاطون حين ظن أن الدولة وحدة متجانسة ، لأن الوحدة الأساسية هى الفرد ، أما الدولة فهى كثرة متنوعة . وليست الملكية الخاصة سببا للاختلاف والمنازعات ما دمنا لا نسمح بازديادها إلى حد غير مقبول ، لأن الملكية الفردية تكون حافزا لكل شخص على زيادة الانتاج .

أما إذا ضحينا بالأسرة والأولاد فسينتهى الأمر إلى أن يكون الابن ابناً للجميع وليس لأحد ، والأب أباً للجميع وليس لأحد فتضيع العلاقات الطبيعية وتضيع العواطف البشرية .

ويبحث أرسطو فى المقالة الثالثة عن نظم الدول وأنواع الحكومات المختلفة ودساتيرها ليبين الصالح منها والفاسد ويحدد وظائف المواطن ، ويعد هذا الجزء من أهم أجزاء بحثه فى السياسة .

ويبدأ بتعريف المواطن ، وهو تعريف غير متفق عليه فى كل مكان ، فقد يكون فلان مواطناً فى حكومة الديمقراطية ولا يكونه فى دولة أوليجاشية.

ولا يكون المرء مواطناً بمحل الإقامة وحده لأن محل الإقامة يملكه أيضا الأجانب المقيمون والعبيد .

إنما الصفة المميزة للمواطن الحق على الوجه الأتم إنما هى فى التمتع بوظائف القضاء والحكم أو بعضوية الجمعية العمومية (الإكليزيا) .

ويلاحظ أنه فى أى بلد آخر غير الديمقراطية لا يجوز لأى مواطن أن يتمتع بالحق فى أن يكون عضواً فى الجمعية العمومية أو أن يشارك فى سياسة بلده وتشريعاتها وإنما تقتصر هذه المهام على فئة معينة من المواطنين .

ولا يشترط أرسطو أن يكون للمواطن أسلاف مواطنون وإنما حسب المواطن أن يتمتع بالمشاركة فى سياسة بلده .

وواضح أنه يخرج العبيد والأجراء من دائرة المواطنين ويقصر الدولة على مجموعة المواطنين السابق ذكرهم وحدهم .

ثم ينتقل بعد ذلك لمناقشة الدساتير لأن الدستور هو الذى يعين نظام الوظائف فى الدولة وعلى الخصوص الوظيفة التى لها السيادة .

والسيادة فى الدولة هى للحكومة ، فالحكومة هى الدستور .

ويوضح ذلك بأن السيادة فى الدمقراطيات تكون للأمة أما فى الأوليجارشيات فتكون على الضد من ذلك لأقلية من الأغنياء .

وبما أن الحكومة والدستور شيء واحد ، وبما أن للحكومة الولاية العليا على المدينة فينبغى أن يكون ذو الولاية هذا إما فرداً واحداً وإما قلة وإما المواطنين كافة .

ومتى كان حكم الفرد أو الأقلية أو الأكثرية منصرفاً إلى المصلحة العامة فالحكومة صالحة أما حينما يحكمون لمنفعتهم الخاصة سواء كانت منفعة فرد واحد أم منفعة الأقلية أم منفعة السواد فهى حكومة فاسدة .

وينتهى أرسطو من ذلك إلى تحديد ثلاثة أشكال لكل نوع من نوعى الحكم بحسب صلاحيته أو فساده فيكون له ستة أنواع من الحكم هى المبينة كما يلى :

الحكومات الصالحة	الحكومات الفاسدة
الملكية	الطغيان
الارستقراطية	الأوليجاشية
(بوليتيا) أو	الدمقاجوجية أو
الجمهورية دمقراطية معتدلة	(دمقراطية فاسدة)

ولا يختار أرسطو حكماً معيناً ليكون أصلح هذه الحكومات لأن لكل منها حسناته وسيئاته وكل منها يصلح لظروف معينة .

ولكنه لما كان يرى دائماً أن خير الأمور الوسط فانه يفضل حكم الأكثرية الصالحة لأن رأى الأكثرية خير من رأى الأقلية والفساد يصيب الفرد أسرع مما يصيب الكثرة .

لذلك ينتهى أرسطو إلى تفضيل دستور نادر أهمله سابقوه هو دستور الجمهورية الدمقراطية المعتدلة ويسميه (بوليتيا — Politeia) .

ويولى الحكم للطبقة المتوسطة فيتفادى مساوىء حكم الأغنياء والفقراء على السواء[1] .

وفساد الجمهورية يكون بتحولها إما إلى أوليجاشية أو إلى ديمقراطية الغوغاء وكل بين هاتين الحكومتين تكون أقرب إلى الفساد المطلق الذى هو الطغيان وهو أسوأ أنواع الحكم .

ونظام الجمهورية الذى يقترحه أرسطو يفضل باق النظم الأخرى لأنه أشدها استقرارا وأقلها تعرضاً للثورات .

وأكثر ما تنشأ الثورات عندما تنقسم الدولة إلى معسكرين من الأغنياء والفقراء .

ويتطرق أرسطو إلى بيان أسباب الثورات وطرق تجنبها وأنواعها المختلفة .

أما عن الأسباب العامة للثورات فمصدرها دائماً الاختلاف فى تفسير معنى العدالة . فالديمقراطيون يرون أنه ما دام الناس جميعاً متساوين فى الحرية فينبغى أن يكونوا متساوين فى كل شىء ، أما الأوليجاشية فتعتقد أنه ما دام الناس مختلفين فى الثروة وملكية الأرض فلابد أن يتميز بعضهم عن بعض عند تولى مهام الحكم .

وواضح أن أرسطو يتوسط فى حله لهذه المسألة حين يقول بتولية الحكم لطبقة متوسطة الثراء ويرى فى العدالة رأياً مخالفاً للديمقراطية حين يذهب إلى توزيع مناصب الحكم والشرف تبعاً لمقاييس الثروة ونبل المولد والتميز بالفضيلة[2] .

وأخيراً يعنى أرسطو بتأكيد وظيفة الدولة التربوية . فغاية الدولة أن تهيئ لأفرادها حياة سعيدة ينعمون فيها بممارسة أفضل وظائف الإنسان وهما حياة الفضيلة الأخلاقية والنظر العقلى .

---

(١) السياسة م ٦ باب ٩

(٢) السياسة م ٣ باب ٩ ومقالة باب ١ .

ويحدد أرسطو الشروط الواجب توافرها فى جمهوريته الفاضلة .

فيشترط وجود أرض تكفى مواطنيها لكى يعيشوا فى دعة وسلام . أما عن شكل الأرض فينبغى أن تكون على حد رأى المحربين فى الحرب صعب المدخل على العدو ، سهل المخرج على المواطنين ، وأن تكون المدينة فى موقع مجاور للبحر ليسهل عليها تلقى الامدادات الخارجية واستيراد البضائع الضرورية.

أما عن عدد السكان فانما يقدر بعدد المواطنين الأحرار ويخرج من عددهم العبيد والصناع والأجانب .

ويشترط ألا يزيد عددهم عن حد معين والا صعبت سياستهم ومراقبتهم

ويعين للمواطنين حدود ملكيتهم الخاصة للأرض ويرى أن يمتلك المواطن جزءاً من الأرض قرب المدينة وجزءاً عند أطرافها ليحسن الدفاع عن أرض الوطن عند الحروب . ولهؤلاء المواطنين وحدهم الحق فى حمل الأسلحة والتصويت فى الجمعية الشعبية .

ويستبقى أرسطو جزءاً من الأرض ليصرف منه على الصالح العام والمآدب الشعبية والأعياد الرسمية .

ويتدخل المشرعون فى تخطيط سياسة كفيلة بتكوين المواطنين الصالحين فيحددون سن الزواج لينتج نسلا قوياً تتولاه الدولة بالرعاية والتربية الحسنة منذ الطفولة .

فينظر فى تربيتهم الجسمانية والأخلاقية والعقلية ويشمل برنامج التربية الذى يختاره لتربية المواطنين تعلم الآداب التى تشمل القراءة والكتابة والنحو والرياضة البدنية والموسيقى والرسم .

تلك هى معالم جمهورية أرسطو الفاضلة ، جمهورية لا شك أنها بعيدة بعداً كبيراً عما كان يجرى فى عصره من أحداث سياسية . ولكنها تكشف عن إحاطته الواسعة بالحكومات والدساتير اليونانية المختلفة .

ورغم ما جاء فيها من معارضة لآراء أستاذه أفلاطون فى الأسرة والملكية إلا أنه لم يختلف عنه كثيراً فى الاتجاه العام لفلسفته السياسية . فهو لم يختلف عنه

فى قسمة مواطنى الدولة إلى طبقة تعمل وطبقة تنعم بكافة أنواع الرخاء والمزايا السياسية والاجتماعية التى تميزت بها الاستقراطية القديمة .

ولئن كان رجعياً متطرفاً خاصة فيما ذهب إليه من سيادة الجنس اليونانى وتمييزه لطبقة من المواطنين عن غيرهم على أساس الفضيلة والوراثة والعلم واعتباره الرقيق آلة حية للانتاج إلا أنه قد حاول أن يتوسط فيشترط بعض التحفظات التى تجعله يبدو أحياناً أميل إلى الاعتدال وكراهية التطرف .

الفصل التاسع

الفن

لم يفرد أرسطو مؤلفاً خاصاً بالفنون ، ولذلك جاءت كتاباته فى الفن متناثرة . غير أن كتابه فى الشعر « بويتيقا » قد تضمن نظريات فى غاية الأهمية فيما يتعلق بالشعر المسرحى والملحمى الذى بلغ أوج ازدهاره مع هوميروس واسخيلوس وصوفوكليس .

أما كتاب الخطابة فلا يعد دراسة نظرية فى فن الخطابة بقدر ما يعد بحثاً فى القواعد العلمية المستخدمة فى الخطابة اليونانية القديمة ، إذ يدرس فيه أرسطو أساليب الاقناع المختلفة وأهمها استعمال الأمثلة والأقيسة المضمرة enthymeme ولذلك كثيراً ما يدرس هذا الكتاب ضمن مجموعة الكتب المنطقية .

ولا يصل كتاب الخطابة على العموم إلى ما وصل إليه كتاب الشعر من قيمة فلسفية ذات أهمية بالغة فى تاريخ الفلسفة .

وكلمة بويطيقا poetica اليونانية لا تقتصر فقط على فن الشعر بل تشمل جميع الفنون سواء منها الفنون النافعة أو الجميلة .

لكن أرسطو قد ميز الفنون الجميلة عن غيرها من الفنون النافعة حين وصفها بأنها فنون المحاكاة(1) .

ولئن اتسعت فكرة المحاكاة عند أفلاطون فشملت محاكاة الفيلسوف للمثل من ناحية ومحاكاة الفنان لموجودات العالم المحسوس من ناحية أخرى ، إلا أن المحاكاة الفنية عند أرسطو قد اقتصرت موضوعاتها على الحياة الانسانية ، ويعبر أرسطو عن هذا الرأى بعبارته المشهورة فى كتاب الشعر أن الموضوعات التى تدور حولها الفنون الجميلة هى أفعال البشر(2) .

(1) Poetica, 1447a 13-6.

(2) Poet. II, 1.

وتختلف الفنون باختلاف وسائل المحاكاة ، فقد تستخدم المحاكاة الايقاع أو الوزن Rythm كما هو الحال فى فن الرقص أو الايقاع والنغم tune كما فى الموسيقى الآلية ، أو تستخدم اللغة وحدها كما فى محاورات أفلاطون ، أو تستخدم اللغة والايقاع كما فى الشعر الغنائى والملحمى أو تستخدم الوسائل الثلاث اللغة والنغم والايقاع كما فى فن التراجيديا .

ولما كانت موضوعات المحاكاة تستمد من الحياة الإنسانية فتكون محاكاة للشخصيات أو الانفعالات أو الأعمال ، فان الشعراء أما أن يصوروا الناس أحسن مما هم عليه فى الطبيعة أو أقل مما هم عليه ، وفى هذا يتلخص الفرق بين المأساة والملهاة ، فالمأساة تظهر الناس أحسن مما هم عليه والملهاة تظهرهم أسوأ .

والمحاكاة فى الشعر لا تعنى النقل الحرفى للأحداث والأشياء كما هى فى الواقع وإنما تعنى تصوير الأشياء على النحو الذى يجب أن تكون عليه .

ومعنى هذا أن الفن الجيد عند أرسطو هو الذى يتجاوز ما فى الواقع من نقص وعدم انتظام ويتجه إلى المثالية وإلى تأكيد المعقولية والارتباط بين الأشياء ، لذلك فأرسطو يترك للشاعر حرية التصور والتخيل التى تضفى على الأحداث نظاماً ومعقولية ويفضل فى الشعر المقنع غير الممكن الوقوع على الممكن غير المقنع(١) .

أما عن نشأة فن الشعر عند الانسان ، فيرى أرسطو أنه قد نشأ من ميل الانسان الفطرى للمحاكاة والايقاع ومن اللذة التى يشعر بها عند تذوقه للايقاع أو المحاكاة عند الغير . وقد نشأ الشعر المسرحى عن ترانيم مدح الآلهة الديثورامب وتطور عنه فن التراجيديا الذى بدأ مع اسخيلوس حين أضاف ممثلا ثانياً ثم اكتمل مع سوفوكليس الذى أضاف ممثلا ثالثاً .

أما الكوميديا فقد تطورت عن أغانى الطبيعة وعن الشعر الهجائى الساخر .

ولما كان فن التراجيديا الذى بلغ أوج ازدهاره عند اليونان هو الموضوع

---

(1) Poet., XXIV, 10, VXX, 17.

الرئيسى فى كتاب الشعر لأرسطو ، فقد اهتم أرسطو بتعريفها وتحليل عناصرها .

ويتلخص تعريف أرسطو للتراجيديا بأنها :

« محاكاة لعمل جيد ذى طول معين بلغة مصحوبة بأشياء ممتعة يرد كل منها على انفراد وفى العمل نفسه ، وتكتب بأسلوب درامى لاقصصى وحوادثها تثير الشفقة والخوف لتحقيق التطهير .

وتفسير هذا التعريف يمكن أن يبدأ بقوله إنها محاكاة ، وموضوعها يدور حول عمل جيد أى نبيل وحسن أى لا يجوز أن يكون موضوعها محاكاة لفعل محتقر أو مرذول . كذلك يشترط أن يكون كاملا أى له مقدمة ووسط وخاتمة ، وأن يكون ذا حجم معين ، أى يجب ألا يطول عن دورة شمسية واحدة ، وبلغة مشفوعة بأشياء ممتعة تعنى أن التراجيديا القديمة كان يصاحبها الموسيقى والغناء ، وأسلوب التراجيديا هو الأسلوب الدرامى أى ليس القصصى الذى يستخدم فى الملحمة . وغاية التراجيديا هى أحداث التطهير Catharsis باثارة عواطف الشفقة والخوف .

ولفكرة أرسطو فى التطهير أساساً فى علم الطب عند أبقراط ، إذ كانت هذه اللفظة تعنى استبعاد المادة أو المزاج الذى يسبب المـــاً فى الجسم لإعادة تحقيق التوازن .

وبناء على هذه الفكرة يكون التفسير الأرجح لهذه النظرية عند أرسطو هو إحداث توازن نفسى بتصفية مشاعر الشفقة والخوف فى النفس الإنسانية وذلك عند تعاطفها ومأساة البطل .

وتفيد الكاثارسيس المعنى المقابل أى أن الإنسان العادى تظل مشاعره راكدة وعند تذوقه للمأساة تنبعث فيه مشاعر الخوف والشفقة فيحدث له اتزان إذ تتيقظ مشاعره ويزداد وعيه بذاته .

أما عن عناصر التراجيديا فأهمها العقدة Plot تليها الشخصية ثم الفكرة.

وقد دار نقاش طويل عند النقاد حول الأهمية النسبية للعقدة والشخصيات وأخذ كثير من النقاد على أرسطو تقديمه العقدة على الشخصية . لكن وجهة نظر أرسطو يمكن أن تفسر بأن العقدة هى التى تقدم الشخصيات فى فعلها

وتبرز إمكانياتها ، فهى بمثابة الفعل من القوة إذا قارناها بالشخصيات التى تظل مجرد إمكانيات معطلة إلى أن تبرزها العقدة .

ويشترط أرسطو للعقدة الجيدة شروطاً مختلفة منها أنها تدور حول عمل واحد ، إذ لا يصح أن تتكرر الأحداث فى وقت واحد وأن تتم أيضاً فى مكان واحد .

أما عن وحدة الزمان فقد أشار إليها حين اشترط للعمل المسرحى ألا يطول أكثر من دورة شمسية واحدة .

أما الفكرة فى المسرحية فتظهر مع العمل على لسان الشخصيات وهناك عناصر أخرى ثانوية تتدخل فى تكوين التراجيديا مثل العبارة أو لغة الكتابة والنغم والموسيقى التى تصاحب المسرحية ومنها أيضاً المشهد الذى تدور فيه الأحداث .

وقد فضل أرسطو المأساة على غيرها من أنواع المحاكاة الأدبية ، ولم يشترط للتراجيديا النهاية المحزنة ، بل اشترط فيها حدوث التحول ، أى تحول الحال من الحسن إلى الأسوأ أو العكس .

وقد وصف أرسطو فى كتابه عن الشعر خصائص الملحمة ووجه الاختلاف بينها وبين المأساة ، وأهم هذه الشروط أنها تكتب بالأسلوب القصصى وأنها يمكن أن تطول إلى أى حد مناسب .

أما الملهاة فقد وعد بالحديث عنها فى مقالة أخرى تالية ولكنها فقدت فى الغالب .

وقد تأثر الغربيون بكتاب أرسطو فى الشعر تأثيراً كبيراً إلى حد أن اعتبروه أساساً لعلم النقد الأدبى ، وقد عرفه فلاسفة العرب وقدموا له مختصرات ، غير أنهم لم يتأثروا كثيراً بفن المسرح اليونانى ، وعرفوا الكوميديا بأنها فن الهجاء ، أما التراجيديا فعرفوها بأنها فن المديح[١] .

---

(١) أنظر كتاب الشعر لأرسطوطاليس . ترجمة وتحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى (١٩٥٢) .

الباب الرابع

الفلسفة فى العصر الهلنستى

الفصل الأول

خصائص الفلسفة فى العصر الهلنستى

تطلق فترة العصر الهلنستى فى الحضارة القديمة على القرون الثلاثة التالية على الاسكندر الأكبر وإن كانت تمتد فى الواقع إلى ما بعد الميلاد بحوالى ثلاثة قرون فتسود العالم القديم حتى تهزمها الفلسفة المسيحية .

ولقد مات الإسكندر عام ٣٢٣ق.م. تاركاً امبراطورية قد امتدت أطرافها ما بين النيل والكنج ، ووسعت ألواناً من الأجناس البشرية ، والحضارات القديمة التى تفاعلت والثقافة اليونانية التى حملها الإسكندر مع فتوحاته العديدة ، وعد نفسه مبشراً بها .

وبعد موت الإسكندر الأكبر اقتسم قواده التركة فصارت آسيا إلى حكم سليوكوس seleucus وعاصمتها وإن كانت غير مستقرة لكثرة الحروب انطاكية Antioch أما بلاد اليونان ومقدونيا فقد صارت إلى انتيجونوس Antigonus وهو من سلالة دمتريوس الفاليرى(*) — وصارت مصر من نصيب بطليموس وحملت الاسكندرية مع البطالسة مشعل الفكر والثقافة فى العصر الهلنستى من بعد بلاد اليونان وإن ظلت أثينا مركزاً للفلسفة على الرغم من كثرة الاضطرابات السياسية التى توالت عليها .

ويمكن أن نتتبع الخصائص العامة للحضارة الهلنستية التى تميزت بها الفلسفة فى هذا العصر فيما يلى :

أولا : التخصص العلمى :

انفصل العلم عن الفلسفة بعد أن كان مرتبطاً بها فى المذاهب الكبرى الفلسفية عند أرسطو وظهرت نتائج هذا التخصص العلمى فى الاسكندرية فقد كانت بمأمن من كثرة الحروب التى توالت على آسيا وبلاد اليونان

(*) كان من خلفاء أرسطو فى المدرسة المشائية وتلميذاً لثيوفراسطس ، ورئيساً للحكومة الأثينية (من ٣١٧ – ٣٠٧ ق . م . وساعد على انشاء مكتبة الاسكندرية ، وتنظيمها .

ونشطت بها التجارة ورعا البطالسة الحركة العلمية فازدهرت الرياضة ونبغ بها إقليدس ووضع كتابه مبادىء الهندسة ٣٣٠ – ٢٧٠ ق . م كذلك درس بها أرشميدس السراقوصى ونبغ الجغرافى واللغوى اراتوستن (٢٧٥ – ١٩٤) Eratostenes وكان أميناً لمكتبتها الشهيرة وكان أول من سمى نفسه بالفيلولوجى مميزاً بذلك نفسه عن الفيلسوف واستطاع أن يقيس مقياساً لمحيط الأرض ، وفى الأسكندرية كذلك اخترع هيرون الآلة البخارية ، وذاع صيت مدرسة الطب لاسيما فى التشريح ، وترجمت التوراة إلى الأغريقية .

وإلى جانب الاسكندرية ظهرت مراكز أخرى للعلم فى انتيوخ وبرجاما وروذس ومن أشهر فلكى هذا العصر أرسطرخوس الساموسى الذى وضع نظرية فى الفلك تجعل الشمس مركزاً تدور حوله الأرض ، غير أن هذه النظرية وجدت نقداً عنيفاً من علماء العصر لقصورها وقتئذ عن تفسير كثير من الظواهر الفلكية كالكسوف وشاع مع هذه النهضة العلمية منهج تجريبى يأخذ بالملاحظة الدقيقة للواقع .

أما ثانى خصائص الفلسفة فى هذا العصر فهو تأثرها بالأفكار الشرقية والمعتقدات الدينية السائدة فى بلاد الشرق ، فعرفت الزراد شتية ونظريتها الثنائية فى الخير والشر وتفرقتها بين المادة والروح وكذلك عرفت عبادة ميترا اله الشمس فى فارس وهو الاله الذى مجده الرومان خاصة لأنه اله الحروب ، كذلك عرفت ديانات الهند وخاصة الديانة البوذية – كذلك غزت الثقافة اليونانية بلاد الشرق الأوسط واشتد الصراع بينها وبين ثقافة اليهود خاصة فى سوريا وفلسطين ، وظلت تأثر تأثيراً بالغاً فى الديانة المسيحية.

وثالث الخصائص التى تميزت بها الفلسفة فى هذا العصر هى اتجاهها إلى الأخلاق وبحثها عن سعادة الفرد . بل لم يكن البحث فى الطبيعة يأخذ فى ذاته بل من أجل الإنسان . ولم تكن الأخلاق تفهم بمعنى انشغال الفرد بأدله واجباته نحو المدينة أو الوطن كما كانت تفهم أخلاق المدينة القديمة فقد أنهار نظام المدينة وما ارتبط به من أخلاق وواجبات سياسية ومثل عليا وصار الفرد حراً فى الانتقال وراء كسب العيش فى أنحاء الإمبراطورية الواسعة الأطراف وتبع هذا

ضياع الروابط التي تربطه بمدينة أو وطن أو دين معين ، وأصبح الفرد لا يعنى إلا بسعادته الخاصة فطلب أبيقور « الاتراكسيا » أو الخلو من الهموم والرواقيون « الاباثيا » أو الخلو من الانفعالات وتوقف الشكاك كلية عن الحكم . وكثر التنقل وراء كسب العيش والسعي وراء الثروة حتى عظمت الثروات ورءوس الأموال من التجارة الواسعة الأمر الذى ولدنزعة مادية شاعت فى الفلسفة كما شاعت فى الفن فكان الغنى يستمتع بماله إلى درجة كبيرة وظهرت مظاهر البذخ والترف المادى غير أن كثرة الحروب والانقلابات السياسية كثيراً ماكانت تهدد هذا الرخاء لكثرة المعدمين والبؤساء فاذا بالحظ يقلب ظهر المجن للسعداء ومن هنا كانت عبادة الحظ Fortuna ذات شأن فى أكثر المذاهب وزاد التعلق بالغيبيات والتنجيم وتأليه الأجرام السماوية وكان أفلاطون قد أله الكواكب ووضع نظاماً رتب فيه أفلاكاً سبعة تدور فيها السيارات حول الأرض ، وقد تصوروا أن لسير الكواكب فى أفلاكها موسيقى الهية لايسمعها إلا المختارون من البشر حين تحدث لهم حالات من النشوة الصوفية .

كذلك شاع التنجيم إلى حد اعتقد فيه الفلاسفة وخاصة الرواقيين — وإلى تأليه الأجرام السماوية عرف تأليه العظماء من البشر فقد أله الشرق الاسكندر وكذلك فعل خلفاؤه البطالسة والسليوكيديون وأباطرة الرومان وتبع هذا ميل الناس إلى الاعتقاد فى الأشياء الغريبة الخارقة عن المألوف وقد ظهر هذا الميل أيضاً فى فن هذا العصر .

غير أن الفلسفة على العموم كان قد نضب معينها فندر الابداع وشاع التقليد ورجع فلاسفة هذا العصر إلى القدماء يقتفون آثارهم . (فقد رجع ابيقور إلى دمقريطس ، والرواقية إلى هرقليطس والسقراطية إلى سقراط على نحو ما سوف يضح لنا فيما بعد .)

أما أفلوطين ومدرسته الأفلاطونية الجديدة ، فقد كان منشؤها مدينة الاسكندرية وعلى الرغم من أن هذه الفلسفة قد شاعت فى مختلف أنحاء العالم اليونانى الرومانى إلا أنه ينبغى أن نضعها فى مكانها الأصلى فنلحقها بالحركة الفكرية التى ظهرت فى الاسكندرية فى العصر الهلنستى . وعلى ذلك يكون لنا فلسفة هلنستية أثينية وفلسفة هلنستية اسكندرانية

الفصل الثانى

(٢) الفلسفة الهلنستية الأثينية

المدارس السقراطية :

استمرت المدارس السقراطية فترة طويلة من تاريخ الفكر اليونانى : فقد عاصر مؤسسوها سقراط وأفلاطون ، ثم امتد تاريخها بعد ذلك طوال العصر الهلنستى . بل عاشت المدرسة الكلبية إلى القرن السادس الميلادى وعدت آنئذ من دعاة الفلسفة الوثنية فى العالم المسيحى .

وقد ظهرت هذه المدارس صغيرة بجانب عمالقة الفكر اليونانى أفلاطون وأرسطو ثم الرواقية والأبيقورية من بعدهما ، غير أنها على الرغم من هذا قدمت من النقد وأثارت من المشكلات ما يعد مادة خصبة اغتذت منها هذه المذاهب الشامخة . والمدارس السقراطية المعروفة ثلاث هى :

١ – المدرسة الميجارية :

مؤسسها اقليدس الميجارى أكبر تلاميذ سقراط وهو الذى احتمى به أفلاطون بعد وفاة سقراط ، وقد أغرم بالتلاعب بالأفكار المنطقة وتأثر بجدل المدرسة الإيلية وخاصة زينون . ومن اتباع هذه المدرسة بعد اقليدس ، أو بوليدس الملطى . معاصر أرسطو الذى وضع منطقاً معارضاً لمنطق أرسطو ، وقد استرسل فى تأليف الأغاليط ، ومن أشهر هذه الأغاليط . معارضته مبدأ عدم التناقض الأرسطى أى قولهم باستحالة وصف القضية بالإيجاب أو بالسلب ، ومثل ذلك قوله :

« إذا قلت أنك كاذب ، وكنت صادقاً ، فأنت كاذب » .

أى أنك إن قلت إنك كاذب وكنت صادقاً فى قولك هذا فأنت كاذب وصادق فى آن واحد ولكن أرسطو حين قال بمبدأ عدم التناقض وصف

(1) Eubulide de Milet.

القضية بأنها لاتحتمل الإيجاب والسلب في آن واحد أضاف ومن جهة واحدة ، وهذا ما غفل عنه أوبوليدس .

ومن أغاليطه المشهورة كذلك ؛ من لم يفقد شيئاً فهو حاصل عليه وأنت لم تفقد قرنين فلك إذن قرنان .

وأكثر هذه الأغاليط أشبه بفكاهات منطقية .

ومن أقطاب المدرسة كذلك استلبون الميجاري[١] .

وهو معاصر ثيوفراسطس خليفة أرسطو على اللقيون ، وترجع أهمية استلبون إلى إثارته مشكلة الاسناد في الحكم ، وهي المشكلة التي شغلت أفلاطون في محاورة السفسطائي وقد ذهب استلبون إلى استحالة إضافة تصور إلى تصور آخر ، وعلى ذلك لا يمكنا أن نحكم بأن الرجل خير ، بل يجب أن نقف عند حدود الحكم بأن الرجل رجل والخير خير .

كذلك رجع الميجاريون في جدلهم هذا إلى منطق بارمنيدس وخلفائه وعابوا على أفلاطون خيانته لبارمنيدس جدهم الأكبر .

٢ — المدرسة الكلبية[٢] :

وترجع الكلبية إلى مؤسسها انتستين الكلبي تلميذ سقراط ، وقد تتلمذ انتستين كذلك على سفسطائي العصر وأشهرهم وأبرعهم في الخطابة جورجياس وقد اشترك في معركة مع الخطيب إيزوقراط الذي هاجم انتستين في مؤلفه « مدح هيلينا » وفي مقالته « ضد السفسطائيين » . واهتم انتستين بشعر هوميروس واختار منه روايات ورموز لتوضيح أفكاره الفلسفية . فاختار البطل أوديسوس Udysse ورحلاته البعيدة وانتصاره على المصاعب والشراك التي نصبت حوله ليرمز إلى النفس ورحلتها في هذا العالم ومقاومتها لمغريات العالم الحسي . وكان البطل الثاني الآخر عند الكلبيين هو هرقل الذي كتب عنه انتستين كتباً ثلاثة دافع فيها عن الكلبي وحياته التي هي أشبه بحياة هرقل الذي رفعه زيوس إلى السماء لما امتاز به من أعمال البطولة

(١) Stilpon de Mégore

(٢) سميت — بالكلية نسبة إلى المكان الذي كانوا : يجتمعون فيه وكان يسمى Synosarges

وتمسكه بالفضيلة وعلم انتستين أن الفضيلة فى الأعمال وأنها لاتحتاج إلى علم نظرى ولا إلى هبة الهية ولكنها نتيجة التعود والممارسة Askesis

وكان الكلبيون القدماء على مثال انتستين فى تمسكهم بالفضيلة الأخلاقية والزهد فى الترف الدنيوى ، وتمثلوا بقوله أنه يفضل الجنون على الشعور باللذة (١) فكان بذلك على طرف نقيض من أرستيبوس القوريناى .

وقد التزم الكلبيون بهذه المبادىء حتى تساءل الامبراطور جوليان . هل الكلبية فلسفة أم نوع من الحياة ؟

وقد ميز الكلبيون أنفسهم عن باقى الناس باطالة شعورهم وملابسهم الغريبة وبعصيهم وصرتهم وزهدهم ، ولم يغيروا فى شكل أزيائهم بعد الغزو المقدونى كما فعل اليونان .

ومن أشهر الكلبين بعد انتستين ديوجين السينوبى Diogène de Sinope وكان أبوه يعمل فى تزييف النقود ، فقال إنه ورث صنعة أبيه ، غير أن مهمته هى تزييف مواضعات الناس وتقاليدهم واهتماماتهم الدنيوية . ويرى أنه عاش فى جرة كبيرة كانت تستعمل عند القدماء للدفن . وقد بقيت عنه صورتان ، تقدمه إحداهما فاضلا زاهداً ، أما الثانية فتقدمه ساخراً مستهتراً ، ولكن الأرجح أنه كان بالوصف الأول حكيماً زاهداً . غير أن الذى ساعد على انتشار الصورة الأخرى هو كثرة الغرابة التى أحاطت بالمذهب والتى جعلت أتباعه أشبه بفقراء الهنود ، شحاذين محترفين ، يطلبون الحمنة ويسخرون من مانحيها ، ويحتقرون العلوم ومظاهر المدنية ويرجعون إلى الطبيعة يعيشون عليها كالحيوانات ، وانساق بعضهم فى طلب اللذة وظهرت لهم كثير من البدع والسخرية والوقاحة والخروج على المألوف .

وعلى العموم فلم يكن الكلبيون يعنيهم صلاح المجتمع أو المشاركة فى الحياة السياسية وكانوا يؤمنون بأخوة البشر ، وضاعت معهم نعرة العنصرية اليونانية التى تميزت بها فلسفة أفلاطون وأرسطو ، وايزوقراط ، بل كان انتستين لايستشعر فخراً فى انتصار اليونان على الفرس ويرجع هذا إلى الحظ ، ولم يكونوا بالتالى يتحمسون لنظام المدينة اليونانية الذى كان

(١) يقول : لو صادفت افروديت Aphrodite لخنقتها بيدى .

فى الواقع قد آذن بالأفول ، وقد شاع مذهب الكلبيين فى الأسكندرية فى القرن الثالث ق.م.

٣ — المدرسة القورنائية :

وتنتسب المدرسة القورنائية إلى أرستبوس . ويقال إن ابنته قد رأست المدرسة من بعده ثم من بعدها حفيده أرستبوس ، وهو صاحب نظرية اللذة .

ولم يكن أرستبوس يطلب لنفسه سوى السعادة فى الحياة وقد عاصر أفلاطون وزار سيراقوصه وأقام عند طاغيتها ديونيسوس ، ولم يكن يرفض ما يعرض عليه من حياة الترف ، إذ كان يرى أن السعادة فى اجتماع اللذات بل كان يطلب اللذة الحسية ويقدمها على اللذات الروحية والعقلية ، ويعتبرها خيراً . فالإنسان بطبعه يهدف إلى تجنب الألم وطلب اللذة .

كذلك كان له نظرية فى المعرفة تعتمد على الإحساس . وكان يرى أن الإحساس نسبى ولا يمكن أن يتفق عليه الجميع على عكس اللغة التى هى وسيلة للتفاهم بين الناس جميعاً .

وكثيراً ما وردت اشارات عند أفلاطون عن أصحاب اللذة ، وخاصة فى محاورات فيليبوس وتتياتوس حيث يعرض بروتاجوراس لنظرية اللذة عند ارستيبوس ، والغالب أنه قام نقاش فى داخل مدرسة أفلاطون حول اللذة ، وكان أودوكسوس الفلكى من أنصارها فى حين كان سبوزيبوس يعتبرها شراً ويفضل اللذات العقلية كذلك وردت إشارات فى كتاب الأخلاق عند أرسطو بصدد هذه المشكلة .

وقد فسرت اللذة فى أكثر المذاهب على أنها حركة ذات مقياس معين إن قل لايتم الإحساس وأن زادت أحدثت ألماً .

وكان هجسياس آخر من رأس المدرسة وقد ذهب إلى أن اللذة هى الخير الوحيد غير أنه من المستحيل تحصيل اللذة خالصة نقية من الألم ورأى أن الألم يصاحب حياة الإنسان . وأنه لا يمكن التغلب عليه فخير للإنسان عندئذ أن ينتحر ويهرب من الحياة وقد خشى بطليموس من هذه التعاليم ونفاه تفادياً لشرها وعقاباً له على ابتداعها (١) .

---

(١) كان يمثل القورينائية فى أثينا فى القرن الثالث ، وفى عصر ابيقور وزينون تيودور الملحد الذى نوّمن قورينائية (انظر د . عثمان أمين ، الفلسفة الرواقية ص ١٩)

الفصل الثالث

الشكاك والأكادمية الجديدة

لايمكن الحديث عن مدرسة بمعنى الكلمة للشكاك ، بل الأولى أن نقول إنه اتجاه فى الفلسفة نشأ نتيجة لتدهور الفلسفة فى العصر الهلنستى وانصرافها عن النظر إلى الحياة العملية .

لذلك سوف نتناول أهم الشخصيات التى اعتنقت هذا الاتجاه الفلسفى . أهمها :

١ – بيرون :

وينتسب شكاك العصر الهلنستى إلى بيرون الذى ولد بمدينة إليس وكان فى الأربعين من عمره وقت وفاة أرسطو أى توفى عام ٢٧٥ ق.م. وقد تبع بيرون الإسكندر إلى أسيا وإلى الهند ، وتأثر بسقراط وشكه فى العلم وكذلك بجدل المدرسة الميجارية وبتعاليم ديمقريطس . ولم يكتب هو شيئاً على عادة سقراط ولكن وصلتنا أخباره عن طريق تلميذه تيمون الفليونتى ، وكذلك عن طريق سكستوس امبريقوس الذى يفصله عنه حوالى أربعة قرون . وقد أقر بيرون بأنه يحس بالظواهر ، ولكنه امتنع عن الحكم عليها لأنه اعتقد أن الحقيقة لا يمكن معرفتها ، إذ أننا فى رأيه لانستطيع أن نعين حقيقة الشيء إذ أن الأضداد كلها تنطبق عليه . فالأشياء ليست جميلة ولا قبيحة ولا عادلة ولاظالمة . لذلك فقد سمى توقفه عن الحكم بالإيبوخى(Epoché) .

ومن قبيل تفسيره للإيبوخى أنه يحس مثلا أن العسل حلو المذاق ولكنه يمتنع عن الحكم على العسل بأنه حلو المذاق . لذلك فقد انتهى إلى الصمت .

وكان يسلك كما يسلك الناس فى حياتهم العملية ويزور المعابد ، ولكن دون أن يؤمن بشيء ، كما لايعترف فى الأخلاق بشيء اسمه خير أو شر .

وهو لا يسعى وراء اللذة كما يفعل القورينائيون لأنه لايريد أن ينفعل بشيء ولا يريد أن تنشغل نفسه بأى موضوع .

وكذلك قدم لليونان فلسفة لاتؤمن بشيء زاهدة فى كل شيء ، تلغى الحياة الدنيوية ، أشبه بما رآه عند فقراء الهنود من زهد ومن انصراف عن الدنيا .

ويمكن على العموم أن نعد فلسفة الشكاك ظاهرة انحلال للفلسفة فى هذا العصر . إذ امتد شكهم إلى الإحساس بطريقة سطحية لاتصل إلى النقد الذى قدمه أفلاطون وأرسطو كما أنهم لم يتعرضوا فى نقدهم للمعرفة النظرية لأكثر من بيان تضارب الآراء .

وقد فرق سكستوس ، وهو أهم مصدر لنا عن فلسفة الشكاك بين فئتين ، يمثل الأولى أناسيديموس الذى قدم عشرة حجج للإيبوخى .

أما الفئة الثانية فيمثلها أجريبا وقد اختارت خمسة حجج للتوقف عن الحكم .

أناسيديموس :

والمعروف عن أناسيديموس أنه علم الشك فى الاسكندرية ، وأهدى كتابه مقالات بيرونية إلى توبيرون . وفى الغالب أنه قد عاش بين القرن الأول ق.م والأول الميلادى .

وقد جمع حججه العشرة للشك من السابقين عليه وتأثر فيها بكثير من الفلاسفة وخاصة اتباع الأكادمية الجديدة .

وخلاصة الأربعة الأولى :

أنه لايمكن الحكم على حقيقة الأشياء لأن الحكم يختلف باختلاف الحيوانات وقدرتها على الإحساس .

ثانيا باختلاف الأشخاص وقدرة الناس فيما بينهم على الإحساس .

ثالثا باختلاف الحواس فما تصوره حاسة من الحواس صغيراً تقدمه الأخرى كبيراً ، ورابعا باختلاف ظروف الإحساس نفسه ، فالمريض لا يشعر بالطعام شعور السليم .

والثلاثة التالية تتناول اختلاف الإحساس باختلاف وضع الشيء أو بعده أو المسافة التي يكون عليها والمكان الذي توجد فيه ، وثامن البراهين يتعلق بنسبة الشيء المدرك للشخص الذي يدرك مثلا إدراك الإبن لأبيه ، والتاسع هو اختلاف الحكم عليه بحسب المألوف والنادر فالشيء المألوف نحكم عليه حكماً غير حكمنا عليه لو كان نادراً والعاشر يدور حول نسبة الأحكام الأخلاقية باختلاف العادات والتقاليد والزمان والمكان .

أجريبا :

أما أجريبا فلا نعرف عنه شيئاً إلا أنه وضع خمسة حجج للشك تتضمن الأولتان منهما الحجج العشر عند أناسيدموس والثالثة ترى أنه لكي نسلم بشيء لابد أن نبرهن عليه وهذا البرهان يحتاج إلى برهان آخر سابق عليه وهكذا باستمرار إلى غير نهاية . والرابعة تتلخص في أن المبادىء التي تبنى عليها البراهين هي فروض لابرهان عليها ، والخامسة أن الفلاسفة قد تناقضوا فيما بينهم وبين أنفسهم .

ثم ظهر فئة من الأطباء الشكاك من أهمهم :

سكستون أبريقوس :

لقب بالتجريبي لأنه رفض العلم وركن إلى العمل يسترشد به وهو الذي حفظ تاريخ الشكاك من قبله . وقد انتهى إلى أن الشاك غير محتاج لمعرفة مبادىء عامة ولا إلى اليقين بحقائق بل يتبع الطبيعة ويسير كما يسير الناس فيصل إلى النتائج بغير معرفة بالمبادىء . ومن تلاميذه الشاك ساتورينوس في القرن الثاني الميلادي وكذلك مينودوت الذي هاجم جالينوس .

وقد تميز الشك عند هؤلاء المتأخرين بأنه قد اتجه إلى نقد المعرفة العلمية في حين كان في أول الأمر يقتصر على مجال الأخلاق .

ويمكن أن نضيف الأكاديمية الجديدة إلى اتجاه فلسفة الشكاك .

الأكادمية الجديدة :

أصبحت الأكاديمية بعد القرن الثالث قبل الميلاد من أهم مصادر فلسفة الشك ، إذ عارضت روح الإيمان التوكيدية والأحكام المطلقة التي سادت

تعاليم الرواقيه ومالت إلى روح الشك عند سقراط وإلى المناقشة التى تميزبها حوار أفلاطون وتوقفت عن القطع بحقيقة مطلقة وإن كانت كثيراً ما تبادلت التهم مع مدرسة الشكاك .

ويعد أرقازيلاس (٣١٦ — ٢٤١) باعث الشك فى الأكاديمية الجديدة . وقد نهجت المدرسة على نهجه حتى منتصف القرن الأول قبل الميلاد . وقد ولد بايوليه فى آسيا الصغرى ثم جاء أثينا ودرس بالأكاديمية حتى تولى رئاستها . وكان يناقش ولا يكتب وهاجم فكرة الحقيقة المطلقة عند زينون غير أنه اختلف عن بيرون ومدرسته فى قوله إن من الممكن فى الأخلاق أن يميز العقل بين ما يبدو مستقيماً ثم خلفه كارنيادس .

كارنيادس (٢١٤ — ٢١٨)

كل ما يعرف عن كارنيادس أنه التحق بالأكادمية ثم أصبح رئيساً لها . وقد أوفده الأثينيون إلى روما مع سفيرين أحدهما رواقى والآخر ارسطالى ليدافعوا عن مدينتهم من تهمة تخريب مدينة أوروبى .

وخطب فى مجلس الشيوخ أو فى الجمهور الرومانى وعرض مذهبه فى خطبتين قدم فى الأولى حججاً مؤيدة للأخلاق ثم فند فى الثانية ما سبق أن أورده فى الأولى فلقى من الجمهور إعجاباً عظيماً . ولكن السلطات المحافظة غضبت عليه وخاصة كاتو الذى طالب بابعاده خوفاً على التقاليد والأخلاق ولم يكتب كرنيادس شيئاً ووصلتنا أخباره عن طريق خليفته كليتوماخوس .

الفصل الرابع

الأبيقورية

حياة أبيقور وظروف عصره :

ولد فى جزيرة ساموس عام ٣٤١ق .م ، وأرسله أبوه فى سن الرابعة عشرة إلى جزيرة تيوس ليستمع لدروس نوزيفان الذى كان يعلم الفلسفة الأيونية ، فأعجب أبيقور بفلسفة ديمقريطس وتأثر بها . وبعد أن أتم واجب الخدمة العسكرية بأثينا لحق بأسرته لمدينة كلوفون وبرع أبيقور فى الفلسفة فأسس مدرسة أولا فى متيلين ثم لمباساكوس وأخيراً استقر فى أثينا وعاش يعلم الفلسفة فى حديقته حتى توفى فى سن التاسعة والستين .

وكان لأبيقور مؤلفات كثيرة ضاع أكثرها ولم يبق منها سوى ثلاث رسائل إلى هيرودت مختصر فى الفلسفة ورسالة لبيتوكليز (فى المثيولوجيا) ورسالة إلى منيكايوس (فى الأخلاق) وكذلك بعض الشذرات .

(وقد نشرها أوسنر فى ليبزج عام ١٨٨٧ — Usner. Leipzig 1887) وترجمها إلى الفرنسية صولوفين[1] .

وبعد أبيقور آخر أقطاب فلسفة الذرة فى اليونان فهو سليل المدرسة التى كان لوقيبوس وديمقريطس أول مؤسسيها غير أن تلاميذه وأتباعه استطاعوا أن ينشروا فلسفته فى أرجاء العالم اليونانى الرومانى فى القرن الرابع من الميلاد ، وعرفت فلسفته باسمه فسميت بالفلسفة الأبيقورية وكان من أشهر المعجبين بها شاعر الرومان الفيلسوف لوكريتيوس الذى ألف قصيدة تعد من روائع الأدب اللاتينى كرسها لشرح هذه الفلسفة[2] .

---

(1) Solovine. Lettres d'Epicure. Paris Alcan. 1925

(2) Lucretius, De Recum Nature.

ولكى تتضح لنا الفلسفة الأبيقورية لابد لنا من تمثل ظروف الحياة السياسية والاجتماعية فى نهاية القرن الرابع قبل الميلاد . فقد كانت الحياة السياسية بعد موت الاسكندر تموج بالاضطراب بحيث انتهى الأمر بالفرد إلى الزهد فى الحياة العامة بل كان الفرد يطلب الهروب منها والفرار إلى أغوار نفسه يبحث فيها عن موطن الهدوء والاستقرار ومن هنا كان الهدف من الفلسفة هو بيان الطريق إلى هذا الهدوء والاستقرار . وقد تصورت المدارس المختلفة هذا الطريق على أنحاء متباينة وأن اتفق أغلبها على انطواء الفرد على ذاته والزهد فى مطالب الحياة . وكان الكلبيون كما ذكرنا من أزهد زهاد هذا العصر أولئك الذين لم يكونوا ليكترثوا لشىء ولايطلبون ولا يملكون شيئاً . وشاركهم الشكاك الذين زهدوا فى العلم وشككوا فى الأخلاق وقالوا بعدم إمكانية المعرفة . غير أن تاريخ الفكر عند اليونان لم يكن ليترك للضياع على أيدى كلبيين وشكاك وإنما تبنته مدارس حاولت وضع نظريات فى الكون والطبيعة تؤيدها نظرياتها الأخلاقية وهذا هوما سوف يظهر لنا فى الفلسفة الأبيقورية والرواقية .

غير أن تفسير كل من هاتين المدرستين للطبيعة كان يختلف فى الواحدة عن الأخرى اختلافاً جوهرياً ترتب عليه اختلاف فهم كل منهما للإنسان وتصورها للنحو الذى ينبغى أن تكون عليه أخلاقه وسعادته . .

ولم يكن هذا الاختلاف جديداً على الفكر اليونانى بل لعل تاريخ الفكر اليونانى ليس إلا تاريخ هذا الاختلاف الأساسى فى فهم معنى الطبيعة والإنسان .

أم أن له جوهر آخر روحانى هل يكون هذا الإنسان الذى قهر الطبيعة وسخرها إبناً لها وثمرة من ثمراتها ، أم أن له جوهرا آخر روحانيا أسمى من كل الموجودات الطبيعية له الالوهية والخلود ؟

ولقد تواضع فلاسفة أيونية فى إجابتهم على هذا السؤال حين فسروا نشأة الوجود الطبيعى ولكن الثورة الأفلاطونية التى استلهمت تأليه النفس البشرية من سقراط والفيثاغورية استطاعت أن تعلق علم الطبيعة أيضاً على

فكرة نفس كونية ومن ثمة فقد اقتنعت بوجود عقل مدبر يفرض على الطبيعة نظاماً وقانوناً كما يفرض على الإنسان سلوكاً اخلاقياً معيناً . وكان هذا التفسير الأفلاطونى للكون والإنسان أثره الكبير على الفلسفة الرواقية التى أسست علم الطبيعة على مبدأ الهى عاقل هو اللوغوس ، وهو العقل الكلى الذى يعد عقل الإنسان جزءاً منه .

وقد ترتب على هذه الاجابة عند الرواقيين ان تركزت سعادة الانسان عندهم فى توثيق عرى الاتصال بين عقل الانسان الجزئى والعقل الكلى وذلك بأن يخضع ارادته لإرادة الطبيعة الكلية وقانون القدر . غير أن المذهب الذى صدر عن حديقة ابيقور لم يكن له ذلك النغم الذى رددته أجواء الرواق فقد رجع ابيقور إلى الفلسفة الايونية القديمة يستمد منها أصول فلسفته الطبيعية وأخذ بفلسفة ديمقريطس فى الذرة ..

وقدم ابيقور مذهباً فلسفياً غايته البحث عن سعادة الانسان ، يشمل نظرية فى المعرفة الطبيعية ، كانت بمثابة المقدمة لبحثه فى الأخلاق .

نظرية المعرفة :

عنى ابيقور بالبحث فى تحديد معيار الحقيقة ووضع نظرية فى المعرفة ، وسمى بحثه بالقانون (canonic) وتتلخص هذه القواعد فيما يلى : —

١ — ليس هناك من معيار للحقيقة إلا الادراك الحسى فى المعرفة والشعور باللذة والألم فى العمل .

٢ — إن كل إحساس أو إدراك حسى لابد أنه صادق ولا يمكن الشك فيه سواء جاء هذا الشك بسبب إحساس آخر مماثل له لأنه يتساوى معه فى الصدق أو بسبب فكرة عقلية لأن العقل لا يمكن أن يعمل بدون الاستعانة باحساس سابق عليه .

أما أخطاء الحواس فهى ليست صادرة عن الصور التى تأثر علها مباشرة ولكن تصدر من الحكم العقلى الذى يؤول هذه الصورة وينسبها لشيء معين . بل إن رؤى المرضى والأحلام صادقة لأنها تؤثر فينا وما دامت تأثر فلابد أنها صادقة ولا بد من افتراض وجود المؤثر .

٣ – كذلك تتكون الأفكار الكلية Prolepsis التى تتكون فى الذاكرة بعد تكرار احساسات متشابهة تكون صادقة ، حتى التصورات الخيالية تكون صادقة لأنها تتكون من صور تؤثر فى النفس وقد تكون هذه الصور وقتية أو تتكون فى الهواء من تجمع الذرات .

٤– وقد حاول أبيقور أن يتحقق من صحة الاستدلال بطرق التشبيه والمقارنة ولكنه لم يصل فى هذه المحاولة إلى وضع نظرية فى الاستقراء وإنما أراد أن يتيقن من صحة الاستدلال من المعلوم إلى المجهول .

وهو يشرح نظريته هذه فى المعرفة فى رسالة له يقول فيها : « لابد أن نثق فى احساساتنا وتمثلاتنا التى تحضر لأذهاننا » — « ويقول أيضاً فى نفس الرسالة أننا ندرك علل الظواهر السماوية بالاعتماد على ملاحظاتنا للظواهر القريبة منا على الأرض وما يقع تحت حواسنا وأننا كثيراً ما نعتبر الكواكب كائنات سعيدة وخالدة . وننسب لها الارادة ونعتقد فى أساطير تصور لنا هول العقاب الأبدى الذى ينتظرنا بعد الموت لكن سعادتنا تتطلب منا التخلص من هذه المخاوف ودوام تذكرنا لهذه الحقائق الأولية وهذه المعلومات العامة .

الطبيعة عند أبيقور :

يقول أبيقور ما لم يكن لنا حاجة إلى التخلص من خوف الموت والالهة لما بحثنا فى الطبيعة . وقد رجع فى ذلك إلى الأساس الذى اعتمدت عليه الفيزيقا الايونية من أنه لايوجد شيء من العدم ولا ينتهى شيء إلى العلم أى الاعتقاد فى عالم أزلى أبدى لم يخلق ولا نهاية له . كذلك لا يعترف أبيقور بوجود نظام ثابت معقول فى الكون كما يرى الأفلاطونيون والارسطاليون . بل يرى ابقور أن هناك عدداً لا نهائياً من الأكوان التى تتكون من عدد لانهائى من الذرات المتحركة .

أما عن هذه الذرات فيقول إنها تختلف فى الحجم والشكل والوزن وهذا الوزن هو السبب الباطنى لحركتها التى تصدر من باطنها ولذلك فهو يستبعد فكرة المحركات ويستبعد فكرة النفس والله كعلل لحركة الموجودات والعالم

فعالم ابيقور هو عالم يستبعد الانسان والاله من مركزه . أما عن حركة الذرات فهى تتم بشكل تساقط وليس بحركة الدوامة التى سبق أن قال بها دمقريطس . ولما كانت حركة التساقط عمودية فقد اضطر ابيقور عند تفسيره لالتقاء الذرات ببعضها عند تكوين الأشياء إلى القول بوجود انحراف فى حركتها Clinamen, Swerve

الأخلاق والدين عند ابيقور :

ولما كان الهدف الأخير لفلسفته هو البحث عن سعادة الانسان شأن كل الفلسفات الأخرى فى عصره . فقد بدأ بالبحث فى أسباب تكدير هذه السعادة وانتهى إلى أن أهم هذه الأسباب التى تفقد الانسان السعادة هو خوفه الذى يغمره بالقلق والأوهام التى تضلل تفكيره : يقول لوكريتيوس موضحاً فكرة ابيقور هذه :

« ليس حالنا أفضل من حال الأطفال حين يرتجفون فى الظلام خوفاً من خيالاتهم وأوهامهم .

كذلك نحن ترانا نرتجف فى وضح النهار مذعورين من أشياء لاتزيد فى حقيقتها عن خيالات الأطفال .

ولا يبدد هذه الأوهام أضواء النهار ولا أشعة الشمس ، بل معرفتنا بقوانين الطبيعة » .

كذلك ربط أبيقور بين سعادة الانسان ومعرفته بعلل الأشياء وأسبابها . وذهب إلى أنه لايوجد هناك قدر ولا قدرة تضمر للانسان شراً ولا خيراً ، فالعالم نفسه وجد من تلاقى ذرات لا نهائية العدد تجوب خلاء لا نهائياً منذ الأزل ، ونحن نستدل على هذا الوجود بما يقدمه لنا إدراكنا الحسى من صور لمركبات من هذه الذرات التى اعتبرها ابيقور المبادىء الأولية لهذا الوجود .

واعتقد ابيقور بحرية ارادة الانسان واستطاع أن يجد لها أساساً فى نظريته الطبيعية ، إذ رأى أن حركة الذرات فى الخلاء تتعرض لظروف مصادفة فيحدث فيها انحراف مفاجىء غير متوقع وعلى هذا النحو ترك ابيقور فرصة

لكسر حتمية قوانين الطبيعة وطبق ذلك على إرادة الانسان التى لا ترتبط بقدر يسيره فى جبرية لا تقبل تغييراً . وبنى على هذا الاعتقاد فى حرية الانسان أخلاقاً تخضع للعقل، فتمسك الانسان بالفضيلة ينتهى به إلى سعادة دائمة ولا يصل الانسان إلى هذه السعادة إذا انساق وراء مطالبه وشهواته وجرى وراء اللذة العابرة ، فاللذة التى طلبها ابيقور لتكون أساس سعادة الانسان لم يتركها بغير قيود ولا نظام ، بل عنى بتفسيرها ونجح إلى حد بعيد فى هذا السبيل . فقد قسم ابيقور اللذات إلى ما هو طبيعى وضرورى وهذا النوع قد ينجم عن عدم اشباعه ألم ، ومن قبيل هذا النوع الأكل والنوم ثم يليها نوع طبيعى ولكنه ليس ضرورياً مثل اللذات الحسية ، ثم يليه لذات ليست طبيعية ولا ضرورية وهذه كمالية ويجب الزهد فيها ومن قبيل هذا النوع الرغبة فى أكل معين أو ملبس معين .

لذلك طلب للناس الخلو من الألم الجسمانى Aponia كما طلب لهم سلامة النفس واتزانها وخلوها من الهموم والأوهام الاتراكسيا Ataraxia وكثيرا ما هوجم ابيقور فى تاريخ الأخلاق وعيره خصومه بأنه لم يقدر معنى الحياة الروحية ذلك لأنه كان جريئاً فى بحثه عن صلة الجسم بالنفس وانتهى إلى أن الاحساسات الجسمية والانفعالات العاطفية يمتد أثرها إلى النفس ، وقد أخذ أبيقور على عاتقه مهمة تحرير الناس من المعتقدات الخاطئة وتنقية نفوسهم من الأوهام والمخاوف . يقول :

« ليس الملحد من يحطم فكرة العامة عن الآلهة بل الملحد من ينسب إلى الالهة ما تنسبه العامة لهم » ويقول فى رسالة لصديقه منكايوس : لنوقن أن الالهة خالدة وسعيدة ولنحذر من وصفها بأى شىء يتنافى وهذا الخلود وهذه السعادة .

كذلك عارض أبيقور التأليه الافلاطونى الذى يعلق علم الطبيعة على فكرة نفس كونية ويضع فى الكواكب نفوساً وارادة تسيطر على ارادة الانسان وقد تعرض من أجل ذلك لهجوم كثير من أتباع أفلاطون وعلى رأسهم بلوتارخ وشيشرون .

ديانة أبيقور :

كان الدين فى القرن الخامس ق . م ، أو فى العصر الكلاسيكى . دين مدينة وكان أداء الطقوس وعبادة آلهة المدينة واجبا وطنيا .

غير أنه إلى جانب دين المدينة ، وجد اتجاه دينى آخر ، اتجاه شخصى أو فلسفى Personal religion (١) حين يتصور الفيلسوف إلها وعقلا مدبراً للعالم . كما فعل أفلاطون بعد انحلال نظام المدينة . وقد كان الاتجاه الأفلاطونى أثره الكبير فى العصر الهلنستى الذى بدأ بعد موت الاسكندر . وذلك بسبب الظروف التى أدت إلى زوال نظام المدينة . ولذلك سادت فكرة وجود إله كونى فى أكثر الفلسفات . أما آلهة المدينة التى كانت مرتبطة بسياسة المدن القديمة فقد آذنت هى الأخرى بالزوال . وأصبحت تبدو فى العصر الهلنستى باهتة اللون لا قيمة لها ولا شخصية إلى جانب شخصية أبطال التاريخ مثل الاسكندر وخلفائه الذين حطموا المدن وهزموا آلهتها شر هزيمة .

ولعل هذا هو السبب الذى اضطر ديمستينيس إلى أن يجيب طلب الاسكندر فيلقبه ابن زيوس أو بوزايدون إن أعجبه كذلك .

بل ظهرت هذه الفكرة عند مناندر المؤلف المسرحى ، فى مسرحية التحكيم Arbitration إذ يقول على لسان عبد يدعى أونيسيموس فكروا كم يوجد فى هذا العالم من مدن وكم يوجد فى كل مدينة من قوم اتظنون أن الآلهة ستعنى بكل هموم هؤلاء .. إنها حياة لا تليق بالآلهة .

---

(1) A.J. Festugière. Personal Peligion among the Greeks. University of California Press. Berkeley. 1960.

cf. Festugière, Epicurus and his Gods Transl. by C.W. Chilton Oxford, 1955.

الفصل الخامس

الفلسفة الرواقية

بعد الغزو المقدونى لبلاد اليونان بقيت أثينا مركزاً للفلسفة اليونانية . غير أن أكثر فلاسفتها لم يكونوا اثينيين ولا حتى من بلاد اليونان فأكثر الرواقيين المعروفين فى القرن الثالث ق . م . كانوا من عناصر أخرى غير يونانية . فزينون مؤسس الرواقية من أصل فينيقى وكريزيبوس ثانى مؤسسها من صقلية ، وكذلك كان أكثر أتباع المدرسة . ولم تكن مدنهم التى نشأوا فيها ذات تراث فلسفى ولم يكونوا بالتالى يحسون بشعور المواطنين الأصليين للمدن اليونانية ذات التراث الفلسفى القديم ومن هنا يمكن أن نفهم سرعدم مبالاتهم لسياسة استقلال المدن اليونانية التى دافع عنها أفلاطون وأرسطو ، بل لعل فى هذا تفسيراً لتأييدهم حكام الممالك الكبرى منذ الاسكندر المقدونى ٣٢٣ حتى تدخل الرومان فى سياسة العالم اليونانى حول عام ٢٠٥ ق . م . فقد كان — هؤلاء الحكام يرون فى تعاليم هؤلاء الفلاسفة قوة معنوية وتأييداوتأثيرا فى رعاياهم لا يمكن إغفاله فقربوهم واعتنقوامذاهبهم من أمثلة ذلك انتيجونوس جوناتوس Antigonas-Gonatas خليفة الاسكندر على مقدونيا وبلاد اليونان ومؤسس أسرة الانتيجونيدس Antigonides الذى كان من المعجبين بزينون وهو الذى أمر ببناء قبر له من السيراميك بعد موته. بل لعل دكتاتورية الاباطرة الرومان كثيراً ما تطلبتها لكثرة ضحاياهم ومنهم فلاسفة من أعظم الرواقيين مثل سنيكا(١) .

---

(١) يقول جلبرت مرى لقد أعلن كل خلفاء الاسكندر تقريباً بل لنا أن نقول إن كل الملوك الرئيسيين فى الأجيال التى جاءت بعد زينون قد أعلنوا أنفسهم رواقيين . ص ٤٠١ ، تاريخ الفلسفة الغربية لبرترند رسل — الترجمة العربية للدكتور زكى نجيب محمود .

ونحن لا نعرف تاريخ الرواقية عند تأسيسها إلا بطريقة غير مباشرة من مؤلفات المتأخرين من فلاسفتها أى بعد أربعة قرون من نشأتها من مؤلفات فلاسفة العصر الرومانى . فقد انتسب إلى الفلسفة الرواقية كثير من الفلاسفة يمكن أن نقسمهم إلى ثلاثة عصور ، فلاسفة العصر القديم الذين قدموا الرواقية اليونانية ثم ظهر فى القرنين الثانى والأول شخصيات يرجع إليها الفضل فى إدخال هذه الفلسفة إلى العالم الرومانى وهم الذين قدموا الرواقية الوسطى ومن أشهرهم بانيتيوس Panaetius وبوزيد ونيوس Posidinius أما ثالث عصور الفلسفة الرواقية فهو العصر الرومانى وذلك من القرن الأول حتى عام ٥٢٩ وهو الوقت الذى أغلقت فيه المدارس اليونانية وأهم أقطابها هم سنيكا الوزير ، وابكتيتوس العبد ، ومرقس أوريلوس الامبراطور .

وبمقارنة نظريات الرواقيين بالفلسفة السابقة والمعاصرة لهم يمكن أن نلاحظ : أن الرواقية قد اتفقت والفلسفة الابيقورية فى تحديد الغاية من الفلسفة فقد كانت الغاية عند كليهما هى تحديد المثل الأعلى لما يجب أن يكون عليه الانسان ليصل إلى السعادة غير أنهما انتهيا إلى نظريات على طرفى نقيض فى تفسيرهما لحقيقة الوجود ، فعلى الرغم فى نزعتهما المادية ، إلا أن الأبيقورية قد قسمت المادة إلى الذرة اللامنقسمة وافترضت وجود الخلاء وأخرجت الآلهة خارج العالم وقالت بعدد لانهائى من الأكوان التى تتكون بالمصادفة وبطريقة آلية . أما الرواقية فقد أخذت على العكس من ذلك بالنزعة الحيوية Vitalisme التى تفترض وجود نفس وعقل مدبر للكون الواحد الذى لايوجد به خلاء ويهدف فى حركته إلى تحقيق غاية معقولة مرسومة .

وكانت المدرسة الكلبية من أكثر المدارس السقراطية تأثيرا فى الفلسفة الرواقية فقد كانت الكلبية تجد فى سقراط مثلها الأعلى ، ووضع انتستين الكلبى مذهبا فى الأخلاق مرتبطاً كل الارتباط بمنطق الميجاريين الذى يعتمد على مبدأ الذاتية وبمقتضاه تظل التصورات منعزلة عن بعضها ويستحيل قيام علاقات بينها أى تظل الماهيات منفردة وغير منقسمة ولا يمكن تحليلها فى تعريف يبين عناصرها ، كذلك يستحيل اتصالها بغيرها ومن ثم يستحيل

بالتالى الحكم المنطقى ، وإذا طبقنا هذا المنطق على ماهية الانسان فاننا ننتهى إلى ذاته المفردة خالصة نقية من أى شىء ، ثم يستحيل بعد ذلك إضافة أى صفة أخرى إلى ماهيته أو اختلاط جوهره بأى طبيعة أخرى غريبة عنه ، ومن ثم يرفض الغنى الترف واللذة ومظاهر الشرف والحب لأنها كلها أشياء غريبة عن طبيعة الانسان لا يمكن اضافتها إليه ، وهذه الأخلاق الكلبية التى تجرد الانسان من كل شىء سوى ذاته والتى تجعله كافياً لنفسه عن كل شىء autarkia هى أيضاً التى سوف تدخل فى تكوين الحكيم الرواقى .

وتأثر الفلسفة الرواقية بالافلاطونية واضح فى نظريتهم الطبيعية والاخلاقية فالكون الذى تصوره أفلاطون فى تيماوس على أنه كائن حى فيه نفس وعقل لا تجرى الحوادث فيه بطريقة عشوائية وإنما على أساس خطة وتدبير إلهى قد انتهى إلى نظرية تفسر اتباع الطبيعة على أنه اتباع للعقل والتدبير الالهى كما تذهب الرواقية . كذلك قدمت شخصية سقراط كما وصفت فى المحاورات الافلاطونية مثلا للرواقيين يحتذون به فقد أعجب الرواقيون بقوة احتماله البدنية التى كانت تصل إلى حد المشى حافياً على الثلوج وقوة احتماله المعنوية وشجاعته التى كانت تصل به إلى حد التجول فى المعارك كما لو كان يتجول فى أسواق أثينا وثباته للموت وعزوفه عن الهرب احتراما لقانون البلاد .

وكانت من جهة أخرى شخصية الحكيم التى جاء وصفها فى محاورات الجمهورية وجورجياس وما يجب أن يكون عليه من زهد فى ماديات الحياة الزائلة واكتفائه بفضيلته وتعاليه عما يجرى وراءه العامة واتزانه كلها بوادر أولى استقت منها الرواقية مثلها الأعلى لحياة الحكمة التى يجب أن يكون عليها الفيلسوف ، غير أن هدف أفلاطون كان يرمى إلى إعداد الحكيم لحياة مدنية مثالية يحيا فيها مع الآلهة . أما الرواقيون فقد كانوا يهدفون إلى الحياة فى مجتمع بشرى يضم الناس جميعاً على هذه الأرض ، ولعلهم لم يعرفوا أفلاطون إلا عن طريق سقراط الذى أثر فيهم كما أثر فى الفلسفة الكلبية تأثيرا كبيراً .

وعلى الرغم من التقاء الرواقية بالتيار السقراطى الأفلاطونى فى نزعتهما العقلية ، إلا أنه يمكن التمييز بين النزعة العقلية الرواقية **Rationalisme**

وبين النزعة الفكرية intellectualisme عند سقراط وأفلاطون وأرسطو ، فالعقل فى الرواقية لم يكن إلا وجها آخر للحس فى حين كان الديالكتيك عند أفلاطون يفترض التمييز الكامل بينهما بحيث يعلو المعقول على المحسوس ، أما فى الرواقية فقد كان العقل دائماً مباطناً الاحساس ، وقد ترتب على ذلك توحيد الرواقية بين الوجود المادى والجوهر الروحى .

تاريخ الرواقية القديمة :

تنتسب الرواقية القديمة إلى زينون الذى ولد بمدينة كتيوم (٣٣٦–٢٦٤) بقبرص ، وقد تعلم الفلسفة على اقراطس الكلبى واستلبون الميجارى وتأثر بطبيعيات هرقليطس ونظريته فى النار وأنها جوهر الوجود الدائم التغير وقد أخذ أيضاً بفكرة الاحتراق الكونى ثم عودة الدورة الكونية من جديد وهى فكرة العود الأبدى التى قال بها انباد وقليدس واعتقد فيها نيتشه فى العصر الحديث . وقد بدأ زينون الفلسفة فى حوالى سن الثلاثين وعاش ٩٨ عاماً وعلم فى الرواق المنقوش Stoa Poikile الذى تنتسب المدرسة إليه . وكان أبيقور قد بدأ تعليمه بالحديقة قبل بدء تدريس زينون فى هذا الرواق ويقال إنه كان يتمشى فى الرواق أثناء القاء دروسه وكانت له مؤلفات فقدت كلها ولم يبق سوى عناوينها عند ديوجين لايرس .

وعلى الرغم من نزعة زينون العقلية واعتقاده بأهمية الاحساس ومادية فى الطبيعة إلا أنه كان يتخذ أسلوب النبى الشرقى أو صاحب الرسالة التى يريد من سامعيه التسليم بها والايمان به .

وخلفه على المدرسة كليانتس Cleantes (٣٣١ – ٢٣٢) الذى ولد بمدينة أسوس وكان مصارعاً قبل اشتغاله بالفلسفة وقد اضطره الفقر الشديد إلى العمل المضنى ليوفر مصاريف استماعه لدروس زينون فكان يسقى الحدائق ويخبز العيش وقد أعجب به زينون لفضائله وأخلاقه وعهد إليه أن يخلفه على المدرسة ولكنه كان بطيء الفهم ولم يكن بارعاً فى الجدل أو فى الرد على أعداء المدرسة لذلك كانوا يطلقون عليه اسم « الحمار » ولم يكن يغضب لهذا ، وكان يقول « ولكنه أقدر الجميع على حمل بردعة زينون » . وله قصيدة مشهورة وجهها

إلى زيوس لخص فيها أهم مبادىء الطبيعة والأخلاق وفيها أيضاً نغمة صوفية تخلع على رواقيته مسحة التدين القوى .

وثالث فلاسفة الرواقية القدماء هو : كريسيبوس Chrysippe (٢٨٢ — ٢٠٩) الذى ولد بمدينة صول Soles-Tarse بجزيرة قبرص واشتهر بمهارته الفائقة فى الجدل وقد بلغت مؤلفاته ٧٠٥ مؤلفات غير أنه لم يبق منها سوى عناوينها ، وقال القدماء لو لم يوجد كريزيبوس ما وجدت الرواقية فهو موضح المذهب الرواقى وقد رد عنه نقد المفرضين ويعتبر المؤسس الثانى للمدرسة .

وقد نسبت إليهم جميعاً النظريات التى أخذوا بها فى فروع الفلسفة المختلفة وهى عندهم المنطق والطبيعة والأخلاق ، لذلك يجدر عرض خلاصة هذه النظريات مع الإشارة إلى ما يخص كلا منهم .

نظرية المعرفة والمنطق عند الرواقيين :

أخذ الرواقيون بنظرية حسية فى المعرفة إذ تصوروا الذهن كالصفحة البيضاء تأتيها الانطباعات الحسية من الخارج فتنقش فيها كالختم على الشمع فتحدث التصورات أو التمثلات (Representation) غير أن العقل والارادة يسرعان إلى التصور فتحكمان عليه ويسمى هذا حكماً أو تصديقاً فان كان التصديق مؤيداً للتصور بحيث يصل إلى يقين بمطابقة التصور لموضوعه كان هذا أول مراحل اليقين الذى يوجد فيما يسمونه بالتصور المحيط Katalepsis فاذا بلغ اليقين أعلى مراتبه بحيث تنظم المعلومات كلها فى نسق واحد مترابط بلغنا مرتبة العلم الذى لا يتحقق إلا عند الحكيم . وهذه المراتب الأربع للمعرفة قد بسطها زينون للناس إذ شبه التصور باليد المبسوطة فاذا ارتقى درجة شبه التصديق باليد حين تنثنى الأصابع ثم حين يصل إلى الادراك فى التصور المحيط يطبق الكف فاذا وصل إلى مرحلة العلم قبض بيده اليسرى على كفه اليمنى .

كذلك قال الرواقيون بوجود معانى شائعة بين الناس جميعاً أو مبادىء تساعد الانسان فى الحكم أصلها أيضاً من الاحساسات ولكنها متوارثة لأنها تنشأ مبكرا وبطريقة طبيعية وسابقة على باقى الأفكار ، وهذه المعانى شائعة

وعلى أساس هذه النظرية فى المعرفة أقام الرواقيون منطقاً تجريبيا إذا قيس بمنطق أفلاطون وأرسطو بحيث جعلوا نقطة البدء فيه هى الحوادث والوقائع الجزئية والبحث فى الروابط بينهما وليس إقامة علاقة تضمن للماهيات inclusion بين بعضها والبعض الآخر كما ذهب أرسطو وكذلك اعتبر الرواقيون المنطق جزءاً من أجزاء الفلسفة وليس مدخلا ولا آلة لها كما اعتبره أرسطو وشراحه .

ويشمل المنطق عندهم الخطابة ، وهى الحديث المرسل والديالكتيك وهو نظرية الحديث المنقسم إلى أسئلة وإجابات أى الحوار ، وقد درسوا تحت عنوان الديالكتيك الموضوعات التى سبق لأرسطو دراستها فناقشوا نظرية التعريف والمقولات والأحكام والأقيسة .

ولما كان الفكر عندهم ليس سوى حديثاً قد يكون باطنياً أو خارجياً فقد عنوا بالتفرقة بين التعبير أو الرموز التى يدل بها على شىء To semainon ودرسوا تحت هذه النظرية الشعر والموسيقى ، وبين المعبر عنه أو المعنى To semainomenon ودرسوا تحت هذا العنوان كل ما سبق دراسته فى المنطق الصورى .

أما فيما يتعلق بالمقولات الأرسطية التى كان عددها عشرة فقد اختصروها إلى أربع هى :

١ — الموضوع (أو الحامل أو المادة أو الموجود) Hupokeimenon
٢ — الصفة (أو تعين الموجود وصورته) Poion
٣ — الحال (أى صفته الذاتية) Tos Echon
٤ — صفته النسبية (أو نسبته) Pros Ti

والمقولتان الأوليتان تكونان الجوهر، أما الأخريتان فهما صفتان عارضتان بالنسبة له . وعلى العموم فان منطقهم التجريبى لم يكن يتبع نظريات أرسطو

فى تعريف الجزئى بارجاعه إلى نوع أو جنس قريب ، وإنما ذهبوا إلى أن الأجناس والأنواع لا وجود لها خارج الذهن ولذلك فقد اعتبروا من الفلاسفة الاسميين بسبب موقفهم هذا من مشكلة الكليات .

وقد ترتب على هذه النظرية فى التعريف رأيهم الخاص فى القضايا التى لم تعد تستخدم فى إسناد ماهية إلى ماهية أخرى كما سار المنطق الأرسطى ، وتلافوا مشكلة تداخل الماهيات التى أثارها الفلاسفة الشكاك والميجاريون .

وكذلك صار موضوع القضية دائماً جزئياً معيناً مثل — هذا أو سقراط ، أو بعض التلاميذ ، أما المحمول فهو حدث أو فعل يصف هذا الموضوع مثل يتكلم فالقضية هى العبارة الدالة على صدور فعل من فاعل وليست تقرير نسبة أو علاقة بين معنيين .

غير أنهم عنوا بوجه خاص بالقضايا المركبة أو الشرطية التى تربط بين مقدم antécedent وبين التالى Consequent لأنها أكثر تعبيراً عن ارتباط وقائع بين بعضها وبعض . (أى أدل على الحقيقة الواقعة) .

كذلك لم يعتنوا إلا بالأقيسة الشرطية التى تستخرج النتيجة من قضية شرطية مركبة فيها نسبة بين حدثين أو أكثر معبر فيها عن كل حدث بقضية حملية ، وكذلك فقد صارت النماذج الخاصة بالأقيسة عندهم خمسة لوجود خمسة أنواع من القضايا الشرطية :

١ — قياس المقدمة الكبرى فيه شرطية Conjunctif : إذا سطعت الشمس فالنهار موجود والشمس ساطعة .
إذن النهار موجود

٢ — المقدمة الكبرى شرطية منفصلة disconjonctif : إما أن النهار طالع أو الليل مخيم والنهار طالع
إذن ليس الليل مخيما

٣ — المقدمة الكبرى سببية Causal : لأن ، من حيث أن الشمس طالعة فالنهار موجود ولكنها ليست طالعة إذن فالنهار ليس موجوداً

٤ — المقدمة الكبرى فيها تقابل بالتضاد أو بالتناقض : ليس صحيحاً أن يكون أفلاطون قد مات وأن يكون حياً (لكن أفلاطون قد مات) إذن ليس صحيحاً أن يكون أفلاطون حياً

٥ — المقدمة الكبرى قضية فيهامفاضلة : كلما كان النور أكثر كانت الظلمة أقل والنور أكثر إذن فالظلمة أقل

نظرية الطبيعة عند الرواقيين :

ترتب على نظريتهم الحسية فى المعرفة ونزعتهم العملية نظرية مادية ديناميكية تنتهى إلى وحدة الوجود الطبيعية .

وتعريف الوجود عندهم هو ما يقبل الفعل والانفعال ويترتب على هذا التعريف أن الوجود كله جسمانى . حتى العقل مادام يؤثر ويتأثر بالأجسام فلابد أن يكون أيضاً جسمانيا حتى الصفات الأخلاقية . فالخير كما يقول سنيكا جسم لأن له فعل وله تأثير فى النفس ،والله والنفس كذلك ماديان فالنفس مادتها نفس عاقل حار ، وهى خليط من الهواء والنار وتتأثر بالجسم وتؤثر فيه ويمكنها الانفصال عنه .

ولما كانت الصفات مادية والوجود الذى يحمل تلك الصفات ماديا كذلك كان لابد من وضع تفسير لكيفية التداخل بين الحامل Substrat وبين الصفات ومن هنا جاءت نظريتهم فى المداخلة Krasis

فالأجسام تنتشر فى بعضها انتشارا كلياً وتمتزج كامتزاج قطرة الخمر إذا وقعت فى بحر إيجة فاختلطت بمياهه وانتشرت حتى تتحد بمياه المحيط الأطلسى

غير أن هناك فى الأجسام مبدأ سلبى ومبدأ إيجابى ، فالمبدأ السلبى منفعل بفعل المبدأ الايجابى الذى هو أشبه بالصورة عند أرسطو أو النفس عند أفلاطون وهذا المبدأ الإيجابى هو الذى سموه بالنفس بنوما Pneuma فهو نفس حار

يتحرك فى كل الاتجاهات وهو مركب من الهواء والنار ويحدث فى الأشياء حركتين حركة نحو المركز centripède وحركة نحو المحيط centrifuge وينتج عن هذه الحركات توتر Tonos مزدوج غير أن هذه البنوما هى حرارة حية بفضلها يحيا الكائن ويتماسك ويكون له وحدة سواء كان جماداً أو نباتاً أو أو حيوانا وهذه البنوما هى أساس نزعتهم الحيوية فى الوجود .

والعالم كله له مثل هذه العلة الروحية ففيه نفس وعقل هى زيوس أو الله الذى سموه بأسماء كثيرة وهو روح وهو جسم ولكنه أنقى الأجسام جميعاً لأنه . أثير ونار وهواء ، وهو أيضاً عقل وقانون Logos هو كما يصفه ديوجين لايرس نار فنانة خالقة مدبرة .

وهو مباطن للعالم غير مفارق له وهو خالق للعالم ولكنه والعالم شىء واحد ومنه حدث العالم وإليه يعود فهذه التفرقة بينه وبين العالم ليست إلا نسبية كنسبة الصورة للمادة فى الجوهر الواحد عند أرسطو .

غير أن فكرة الرواقية عن الله كانت تتضمن سمات جديدة لم تكن موجودة عند السابقين عليهم فإله الرواقية يخالف كل الاختلاف عن إله أرسطو الصورة المحضة المفارقة للعالم ذلك الاله السعيد الذى يجهل ما تموج به الانسانية والعالم ولا يؤثر عليها إلا بجاذبيته وجماله وليس له عناية ولا تدبير ، وكذلك كانت الآلهة الشعبية عند اليونان لها حياتها المستقلة عن حياة البشر . وان كانت ديانة ديونيسوس قد استطاعت أن تحقق شيئاً من التقارب بين الانسان والاله وذلك عن طريق التجربة الصوفية إلا أن الاله لم يكن ينزل إلى الانسان وإنما كان الانسان هو الذى يرتفع إليه ولكن إله الرواقية لم يكن فى لا مبالاة صورة الصور عند أرسطو أو مثال الخير الافلاطونى ولا كان أولمبيا ولاديونيسيا بل كان عقلا يحيا فى مجتمع البشر ويعنى بأمورهم ويصرفها ولم يعد الغريب المتجول خارج العالم بل كان يسرى فى كل جزء من أجزائه ويتجلى فى النظام، والتدبير الذى لايترك صغيرة ولا كبيرة إلا قدرها وعنى بها . ومن هنا فقد جاء ايمانهم بعناية الهية Pronoia . واعتقادهم بأن لكل شىء غاية وحكمة فى وجوده حتى البراغيث خلقت لتوقظ الناس من نومهم الثقيل وحتى الشر الذى يبدو فى الظاهر شراً إنما وجد لحكمة ما تحقق الخير للكل .

أما عن هذا العالم فقد وجد عندما حول الله الذى كان ناراً جزءاً من نفسه إلى هواء وماء ثم ميز فى داخل الماء بين عنصرين ايجابيين وعنصرين سلبيين ، الإيجابيان هما الهواء والنار والسلبيان هما الماء والأرض ، ومن هذه العناصر وجد العالم ، والعالم ليس أبديا كما يذهب أرسطو إذ سيأتى عليه وقت يحترق ويعود مرة أخرى إلى النار الأولية فى الاحتراق الكلى ekpurosis ولكن زيوس يعود فيخلق العالم من جديد وهكذا تتوالى الدورات فى عود أبدى(١) تتكرر فيه السنة الكبرى(٢) التى تتكرر فيها نفس الأحداث ، وهذه الدورات قد دبرت ووضعت من قبل وفقاً لخطة مرسومة وهى تجرى حسب قانون ضرورى حتمى ومن هنا فقد جاء اعتقاد الرواقيين فى الضرورة la necessité وفى القدر إذ لابد لكل شىء من علة تربطه وهذه بعلة أخرى بحيث تتسلسل العلل وترتبط أبسط الأشياء بأكبرها ، وعلى أساس هذه الفكرة أمكن للرواقيين أن يعتقدوا فى التنجيم والتنبؤ إذ يستطيعون أن يستدلوا من حدث بسيط على غيره من الأحداث الكبرى واعتقدوا أن الأحداث تجرى على أساس خطة لا يمكن للإنسان أن يغيرها وإنما عليه أن يتبع إرادة القدر على نحو ما نرى فى باب الأخلاق .

الأخلاق الرواقية : —

احتلت الأخلاق فى المذهب الرواقى أهمية كبرى بل تحولت الرواقية فى العصر الرومانى إلى مذهب فى الأخلاق ، فابكتيتوس يرى أن المنطق والطبيعة لا قيمة لهما إلا بقدر ما يوضحان الأخلاق أما مرقس أوريلوس فيحمد الله أن كفاه البحث فى الطبيعة والمنطق ، ولهم تشبيه يصور الفلسفة بأنها بستان المنطق سوره والطبيعة أشجاره ، والأخلاق ثماره . وكان هدف الرواقية هو البحث عن سعادة الفرد وكانت القضية الأساسية التى بنت عليها الرواقية مذهبها فى الأخلاق هى العيش وفقاً للطبيعة .

---

(١) Retour éternel.

(٢) La grande année.

والطبيعة هنا تعنى طبيعة الكون وليس فقط طبيعة الانسان ، وهى لاتعنى الرجوع إلى الحياة البسيطة الطبيعية بل تعنى الحياة وفقاً للعقل الذى يسرى فى الطبيعة والذى هو أشبه بقانون يقضى بترابط الأشياء بعضها ارتباطاً ضرورياً بحيث يكون لأتفه الأشياء قيمة بالنسبة للكل ، وقد ترتب على هذا شعور الرواقيين بارتباط الوجود كله وبوحدة الجنس البشرى وأخوة الناس وضرورة التعاطف بينهم وبين بعضهم Sympathy حتى النجوم كانوا يقولون إنها تتلألأ أعينها بالدموع مشاركة منها لاحساسات البشر ، غير أن للرواقية موقف آخر غريب إذ قالت بأنه يجب على الحكيم فى الوقت الذى يأسى فيه لمصائب الناس ويشاركهم أحزانهم فى الظاهر أن يحتفظ فى سريرة نفسه على اتزانه وعلى استبعاد الانفعالات بحيث يحافظ دائماً على حالة الخلو من الانفعالات أو الاباثيا Apathia وذلك لاقتناعه بأنه على الرغم مما نحسه من حزن يجب أن نعلم أن هذه الكوارث ليست فى ذاتها شرا وإنما الشر فى أحكامنا عليها بأنها شر ، أو أنه لابد من الحزن لها ، فوت الصديق مثلا ليس فى ذاته شراً وإنما حكمنا بأنه مصيبة تستلزم الحزن هو الخطأ ، لذلك كانت الأحكام الخاطئة هى المسئولة عن الانفعالات الخاطئة التى يجب على الحكيم الرواقى أن يتحرر منها ، فالفضيلة كما يقول سقراط أساسها معرفة ، وأساس العمل الخير هو وعى بأهمية ما يعمله ، فقد يحدث عمل من شخصين ، ولكنه يعتبر خيراً من أحدهما وغير خير من الآخر لأن العبرة ليست بالنتيجة ولكن بمدى اتفاق إرادة الفاعل والإرادة الكلية ، فحتى أتفه الأعمال إذ صدر عن إرادة ووعى خير كان خيراً فثلا الانتحار على الرغم مما يبدو عليه من منافاة للطبيعة إلا أنه يكون جائزاً إذا صدر عن حكيم يرى أن بقاءه قد صار منافياً للطبيعة ، وعلى هذا فالانسان إما أن يكون فاضلا أو غير فاضل لأن الفضيلة كالعلم إما أن توجد ، أو لا توجد ، وهى إن وجدت لاتكون ناقصة ولا متغيرة ، فأفعال الحكيم خيرة كلها . كذلك إرادة الانسان كارادة الآلهة لان نفس الإنسان هى جزء من النفس الكلية والإرادة الخيرة هى وحدها ما يمكن أن يسمى خيراً أما باقى الأشياء الأخرى كالغنى والصحة والمكانة فكلها أشيا خارجية وهى نسبية متغيرة ، وهى أشياء لاحكم لنا عليها كما يقول

ابكتيتوس أما الأشياء التى لنا حكم عليها فهى إرادتنا وحكمنا على الأشياء وعملنا وفقاً لهذا الحكم الصحيح .

غير أن الأخلاق الرواقية قد وقعت فى خطأ البحث عن الخير والسعادة فى طبيعة الفرد منعزلا عن ظروف بيئته فأخطأت فى فهم تأثير المجتمع ونظمه وقوانينه وتأثيرها فى الإنسان . واعتبرتها أموراً صناعية وتشككت فى قيمتها ولم تبحث فى تأثيرها على الأخلاق كذلك كان لفكرتها فى وجود عدالة كونية وقدر حتمى لايمكن تعديله أو التأثير فيه أثراً سلبياً فى موقف الإنسان بالنسبة للأوضاع الخارجية السائدة فى زمانها غير أنها استطاعت أن تضم إليها نخبة من العقول الممتازة وأثرت عقيدتها فى أخوة البشر على التشريع الرومانى وخاصة فى نظرية القانون الطبيعى وقانون الشعوب(١) .

ومن أهم رواقى العصر الرومانى :

سنيكا : (٤ق٦٥م) ولد بقرطبة وعاصر أكثر أباطرة الرومان جنوناً وظلماً ، كاليجولا ونيرون ، وقد نفاه الإمبراطور كلوديوس إلى قورسيكا بعد فضيحة له أخلاقية (اتهمته مسالينا المتهتكة بالزنا) ولكن استدعته أجريبينا من منفاه لتربية ابنها نيرون عام ٥٤ — ٦١م وكان نيرون فى الحادية عشرة غير أن الأمر انتهى بأن وجهت له تهمة المؤامرة السياسية وأذن له نيرون بالانتحار فقطع شريانه وترك رسائل إلى صديقه لوقيليوس .

إبكتيتوس : ولد بآسيا الصغرى عام ٥٠ م وأرسل إلى روما وصار عبداً لأبافروديت وسمى ابكتيتوس أو العبد ، وقد شغف بفلسفة مزونيوس روفوس الذى تعلم عليه المذهب الرواقى ولما تحرر من الرق هاجر إلى بلاد اليونان وظل يعلم بها بعد أن أصدر الإمبراطور دمتريانوس أمراً باخراج الفلاسفة من إيطاليا عام ٩١م ، وفى بلاد اليونان ذاع صيته وقصد دروسه جمهور كبير ولم يدون ابكتيتوس بنفسه آراءه الفلسفية وإنما الذى دونها هو تلميذه فلافيوس أريانوس الذى جمع دروسه فى كتاب سماه محادثات

(١) ius naturae, ius gentium.

ابكتيتوس Entretiens غير أنه لم يبق منه سوى الأربعة أبواب الأولى وقد جمعت فى ملخص لها سمى بالجامع ، أو المحصل (Manuel) .

مرقس أوريليوس : ولد بروما عام ١٢١م وتبناه الإمبراطور انطونينوس ، وخلفه وصار امبراطوراً فى الأربعين من عمره وقضى معظم حياته فى إخماد الفتن والحروب التى حمل عبأها فى صبر وجلد ، فقد كان يكره الحرب ومات بالطاعون فى فيينا عام ١٨٠ وترك تأملاته الفلسفية فى كتابه الخواطر والتأملات .

وبموت مرقس أوريليوس عام ١٨٠ انتهى تاريخ أعظم فلاسفة الرواقية وإن ظلت مبادئها تؤثر فى تاريخ الفلسفة تأثيراً بالغاً سواء فى الفلسفة المسيحية الغربية أو فى الفلسفة الإسلامية عند العرب(١) .

أما القرن الثالث الميلادى فقد أتى الإمبراطورية الرومانية بأوخم الكوارث ، فقد زاد تدخل الجيش فى الإدارة وفى توليه الأباطرة ، وظهر تكاسله عن رد غزوات البرابرة القادمين من الشمال والشرق ، فانقسمت الإمبراطورية الرومانية إلى جزء شرقى وجزء غربى .ولم تستطع المدارس الفلسفية المعروفة من رواقية أو أبيقورية أو مشائية أو أكادمية أن تأتى بجديد بعد مرقس أوريلوس . ولم يبق للفلسفة من مجال إلا فى الأفلاطونية الجديدة،وفلاسفتها لم يكونوا من نبت روما وحدها . وقد ندر تعلم اليونانية فى القسم الغربى من الإمبراطورية كما لم يعد للاتينية بعد قسطنطين فى الجزء الشرقى من أهمية سوى فى القانون ونظم الجيش — ولعل السبب فى إندثار الحضارة الفكرية هو تسرب العناصر السيئة والبربرية فى الجيش وعدم اهتمامها بالثقافة . وعلى العكس من ذلك زاد تغلغل الديانات غير الهلينية وزاد الإيمان بالخرافة والغيبيات .

---

(١) أنظر الفلسفة الرواقية للدكتور عثمان أمين . القاهرة ١٩٤٥ — الباب الرابع ..

وكما أتت فتوحات الاسكندر للعالم اليونانى بكثير من نحل الشرق ، ودياناته ، أتت فتوحات روما إلى العالم الغربى بهذه الديانات .

واشتهر فى هذا العصر كثير من الدجالين والسحرة والعرافين ، بل وصل الأمر إلى تولية العرش للإمبراطور هليوجبالوس Heliogabalus (٢١٨ — ٢٢٢م) الذى كان كاهناً سورياً من عبدة الشمس وأرسلت صورته إلى روما وجاء وصفها عند جيبون Gibbon ملونة بألوان ملابسه ووجه مزين بألوان التجميل . وأدخل إلى روما عبادات الشرق(١) .

---

(1) B. Russell, History of Western Philosophy London, 1947, p. 303.

الفصل السادس

الفلسفة الهلنستية السكندرية

مقدمـــة

فتح الاسكندر مصر عام ٣٣٢ ق.م وقد رحب به المصريون الذين كانوا كارهين لحكم الفرس واستطاع الاسكندر أن يكسب حبهم حين أعلن ولاءه للآلهة المصرية (١) . وزار معبد آمون وحياه الكاهن على أنه ابن الاله وسر الاسكندر لذلك واعتقد أنه ابن زيوس آمون . وقد صمم مدينة الاسكندرية المهندس اليونانى دينوقراطس واتخذها البطالسة عاصمة لهم بدلا من منف . وكانت أبوقير Canopus مكاناً يلتمس فيه اللهو حين انصرف البطالسة إلى الترف الزائد والمجون . وقد عنى البطالسة الأول بالناحية العلمية فكونوا مكتبة ضخمة فى الاسكندرية كانت تضم قرابة نصف مليون بردية . وقد استعار بطليموس الثالث من مكتبة أثينا أهم مؤلفات الشعراء والفلاسفة اليونان على أنها سلفة يردها بعد أخذ نسخ منها ولكنه كثيراً ما ماطل فى رد الأصول .

وفى الاسكندرية وضعت أسس تصنيف العلوم ونقد النصوص ونشطت الرياضة والعلوم . غير أن حكم البطالسة قد تميز عموماً بالترف الزائد والرخاء الذى انتهى بهم إلى الإغراق فى الفسوق . واتخذ البطالسة لأنفسهم ألقاباً إلهية فمنهم المنقذ Soter والخير Eurgetes والإله الظاهر : Epiphanus غير أن اغراقهم فى الفسوق والمجون كان من أهم أسباب انكسارهم الحربى أمام ملوك سوريا والرومان من بعد .

وكانت كليوباترا هى آخر ملوك البطالسة وسقطت مصر فى عهدها فى يد الرومان بعد موقعة اكتيوم عام ٣١ ق.م وفضلت كليوباترا الانتحار

---

(١) انظر هذا الجزء التاريخى فى كتاب مصر من الاسكندر الأكبر حتى الفتح العربى .
تأليف آيدرس بل وتعريب د . محمد عواد حسين ، د . عبد اللطيف أحمد على .

بلدغة الثعبان المقدس على أن تسير أسيرة فى موكب النصر فى طرقات روما. وضمت مصر بعد ذلك إلى أملاك الشعب الرومانى فى عصر أوغسطس بل يقال إنها صارت ملكاً خاصاً للإمبراطور. وقاست من حكم الرومان أقسى أنواع الظلم والاضطهاد وساءت حال شعبها من كثرة الضرائب الباهظة التى فرضت عليه بل صارت مصر أقرب إلى ضيعة تستنزف روما كل خيراتها ونشطت الدعوة المسيحية بها منذ القرن الثانى الميلادى وحلت اللغة القبطية فيها محل اللغة الإغريقية.

وظل العصر القبطى إلى بداية القرن السابع، ففى عام ٦٣٩ تمكن القائد العربى عمرو بن العاص أن يفتح مصر بقوة لا تزيد على ٤٠٠٠ جندى، ولما وصلته رسالة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب التى يقول فيها «إذا بلغتك هذه الرسالة قبل أن تعبر الحدود فارجع أما إذا بلغتها فلتواصل زحفك والله معك» سأل عمرو أفى مصر نحن أم فى سوريا، فأجابوه فى مصر فقرأ عليهم الرسالة وأعلن أن الجيش سيتقدم والله معنا[1]. وسرعان ما تهاوت أمامه قوات الرومان فسقط حصن بابليون ثم فتح الاسكندرية وأجلت القوات الرومانية تماماً عام ٦٤٢، وبدأت مصر تشارك فى بناء الحضارة الإسلامية.

أما عن الحركة الفكرية فى عصر الاسكندرية فيمكن أن نقول إنه باستثناء بعض العلماء المتخصصين فى العلوم الذين ظهروا فى الجزء الأول من عصر البطالسة والذين استقل العلم معهم عن الفلسفة، فان الحركة الفلسفية فى العصر اليونانى الرومانى كادت تنحصر فى التفكير الدينى والغيبيات. وتميز الفكر الدينى فى هذا العصر بامتزاج فلسفة اليونان بالأديان السماوية المنتشرة فى الشرق الأوسط عندئذ. خاصة فى العقيدة اليهودية التى شاهدت عصراً من أنشط عصورها فى الاسكندرية والعقيدة المسيحية التى كانت قد بدأت تنتشر وتثبت فى العالم الرومانى الذى دخل فى طور الذبول. من جهة أخرى كانت الحضارة الهلينية قد امتزجت بالحضارة المصرية القديمة وظهرت آثار هذا الامتزاج فى كافة أنحاء الحياة الفكرية والاجتماعية

(١) مصر من الاسكندر حتى الفتح العربى نفس المرجع ص ٢٠٨.

وكان من أبرز الشواهد على هذا الامتزاج هذا الاتحاد الذى حدث فى عصر البطالسة بين الآلهة اليونانية والآلهة المصرية القديمة . فقد اتحد الإله ديونيسوس بأوزيريس فصار إله الحياة الزراعية يرمز للخصوبة والخلود . كذلك تأثرت عبادة سيرابيس(*) التى كان لها معبد فى الاسكندرية بالأفكار اليونانية فكان يرمز لهذا الإله بشاب ملتحى على هيئة زيوس اليونانى وكان يعتبر إله البحارة الذى يحفظ الناس من أخطار البحار .

ولقد تمثلت الحركة الفكرية فى الاسكندرية فى العصر الهلنستى فى ثلاثة اتجاهات رئيسية . اتجاهان كانا ثمرة التقاء الفكر اليونانى بالعقيدتين اليهودية والمسيحية .

أما الاتجاه الثالث فيتمثل فى تلك المدرسة التى تعد استمراراً لتيار الفلسفة الوثنية القديمة نعنى مدرسة الاسكندرية التى امتدت إلى أفلوطين وتلاميذه فى الأفلاطونية الجديدة .

(*) كان يسمى فى الأصل أوسيرابيس وهو اسم مشتق من اسم أوزيريس والعجل أبيس

الفصل السابع

اليهودية والحركة الفكرية فى الاسكندرية

أ يمكن أن نقول إن اليهود قد عاشوا حياة مكرمة فى عصر البطالسة ولم يضطهدوا باسم الدين .

بل لقد ترجمت التوراة فى عصر بطليموس فيلادلفوس إلى اليونانية ونشطت الحركة الفكرية بينهم واستطاع فيلون أن يقدم نظرية فلسفية فيما يتعلق بفكرة اللوغوس ، وكانت هذه فى الواقع فترة رخاء نعم بها اليهود فى مصر إن قورنت بحالة اليهود فى البلاد الأخرى أو فى مصر فى العصور السابقة على عصر البطالسة .

فقد طردوا أيام الفراعنة من مصر وكانوا مع ذلك يرجعون إليها فراراً كلما حدثت غارات أسيوية على فلسطين ، ولم يكن ملوك مصر يرحبون بهذه الهجرات(١) . وكثيراً ما حذرهم أنبياؤهم من الفرار إلى مصر . ففى التوراة يقول الرب مخاطباً اسرائيل . « من مصر تخذين كما خذيت من آشور » ، ويحذرهم إرميا بقوله : « إن كنتم تجعلون وجوهكم للدخول إلى مصر وتذهبون لتتغربوا هناك يحدث أن السيف الذى أنتم خائفون منه يدرككم هناك فتموتون فى أرض مصر(٢) ولعل السبب فى تحذير إرميا قومه من المصريين يرجع إلى أن اليهود فى أواخر القرن السادس قبل الميلاد وبعد غزو نبوخذناصر Nebuchadrezza وقسوته عليهم عام ٥٩٧ ق.م هربوا إلى مصر وأقاموا لأنفسهم مستعمرة فى أسوان (جزيرة فيلة) وبنوا معابد لم فيها وقد ظهر فى ديانتهم عندئذ نوع من تعدد الآلهة إذ تذكر أسماء آلهة مثل أنات Anath زوج يهواو بثل Bethel وهرم Herem(٣) . ولما غزا

---

(١) انظر سفر الملوك الثانى الإصحاح الثامن عشر ٢١ .

(٢) أرميا الاصحاح الثامن والأربعون .

(3) cf. B. Russell. *Hist. of West. Philos.* pp. 328-346.

الفرس مصر ثار عليهم المصريون ولكن اليهود لم يشاركوا المصريين الثورة على الفرس ، فهدم الفرس معابد المصريين وأبقوا على معابد اليهود . فلما انتصر المصريون عام ٤٠٤ ق.م استطاعوا أن يأخذوا بثأرهم وينتقموا من اليهود ويهدموا معابدهم ومن ثم جاء تحذير إرميا لهم من المصريين .

أما فى العصر الهلنستى فقد انتعش اليهود خاصة فى فلسطين وتأثروا بالحضارة اليونانية خاصة فى حكم انتيوخوس إبفانوس(١) ١٧٥ — ١٦٤م Antiochus Epiphanes الذى أراد أن يدخل الآلهة اليونانية إلى فلسطين وأخذ يدعو ويروج للثقافة اليونانية غير أن محاولته هذه أثارت فريقاً من اليهود المحافظين الذين سموا بالقديسين Hasidim ومنهم تفرعت فرقة الاسينيين وقاد الثورة يهودا المكابى Judas Maccabeus .

غير أن الثقافة اليونانية تسربت على الرغم من كل هذا إلى العقيدة اليهودية بل اتخذتها الارستقراطية اليهودية مثالا لها يحتذى وتهاونوا فى تطبيق الشريعة الموسوية . ولما تأسست الاسكندرية أقام بها كثير منهم واستطاعوا أن ينعموا بمظاهر الحضارة اليونانية بل نسوا العبرية واتخذوا اليونانية لغة لهم ومن هنا ظهرت الحاجة إلى ترجمة العهد القديم كتابهم المقدس إلى اللغة اليونانية . وفى القرن الأول الميلادى ظهر فى الاسكندرية أشهر فلاسفة اليهود حوالى ٤٠ ق.م. فيلون السكندرى الذى ذهب فى سفارة إلى الإمبراطور كاليجولا يلتمس منه العدالة ليهود مصر وقد قدم مذهبه باللغة اليونانية وتشبع بالفلسفة اليونانية إلى حد لقب فيه بأفلاطون اليهود .

وقد كان له تأثير كبير فى الفلسفة المعاصرة له سواء كانت وثنية كالأفلاطونية الجديدة أوكانت مسيحية . وقد تميزت فلسفته باستعمال التأويل الرمزى أو المجازى Allegories للتوراة وقد عرف هذا التأويل فى المسيحية والإسلام إذ ساد الاعتقاد بأن الكتب السماوية إنما تخاطب

---

(١) هو انيوخوس الرابع من سلالة السليوكيين أراد أن يفرض الحضارة اليونانية على اليهود فنع الختان وسمح بتقديم الخنازير قرابين للآلهة ، وأكلها فثار عليه المحافظون من اليهود .

الناس جميعاً العامة منهم والخاصة ولهذا فهى تلجأ إلى الرموز تقرب بها الحقائق لفهم الناس فيقنع العامة بظاهر النصوص أما الخاصة فيأخذون بتأويل المعانى .

فلسفة فيلون الاسكندرى

لم يقدم فيلون مذهباً فلسفياً متسقاً ، وإنما يمكن استخلاص بعض النظريات الخاصة به وأهمها :

١ — نظرية التأويل المجازى : Allegoric Method, Le Commentaire allégorique

شاع فى عصر فيلون أسلوب التأويل الرمزى المجازى وخاصة فى الفلسفة اليونانية[١] وقد استعمل هذا التأويل فى شرح هوميروس بوجه خاص ، حتى انتقد سنيكا هذه الطريقة التى أرادت أن تجعل من هوميروس رواقياً وأبيقوريا ومشائياً فى وقت واحد . وشاعت أيضاً عند الرواقين وخاصة فى تفسيرهم لقصص الميثولوجيا اليونانية وآلهة الدين الشعبى . وكذلك عرفها السفسطائيون وأفلاطون ، ولعل فكرة التأويل المجازى التى تفترض أن الحقيقة مختفية وراء رموز وأمثال إنما ترجع إلى الأسرار الأورفية وقد استعمل فيلون هذه الطريقة لتأويل قصص التوراة . فرمز لتاريخ بنى إسرائيل فى طاعتهم أو عصيانهم اللهبالنفس فى اقترابها أو ابتعادها عن الله أو لأحوالها التى تتوالى عليها فى هذه الظروف.فمن تأويله لسفر التكوين La genèse أن الله أول ما خلق العقل النقى السماوى الذى يحيا بالفضيلة التامة ، ولكنه يشكل على مثال هذا العقل السماوى عقلا أرضياً يرمز له بشخصية آدم ثم يخلق له مساعداً . هو الإحساس أو حواء ولكنها تضله وتغويه فيفسد بالشهوة التى يرمز لها بالحية ، غير أن الأمل والرجاء يعودان إلى النفس (انيوس) فتأسف النفس على ما صدر عنها فيملأها الندم (إدريس) لينتهى الأمر بالعدالة (نوح) والتطهير التام (الطوفان) . كذلك يستخدم التأويل فى حديثه عن طريق عودة النفس إلى الله ووسيلتها إلى معرفته فيقول بأن هناك طرقاً ثلاثا هى :

(١) f. Decharme. Critique des trad. religieuses chez les grecs 1905.

أولا : المجاهدة والزهد ، وهوطريق المريدين ، ويرمز لها بيعقوب Jacob

والثانية : تعتمد على الدراسة والتعليم ويرمز لها بابراهيم Ibraham

أما أعلى الطرق وهو طريق الأنبياء والكاملين فيتم بهبة إلهية أو نعمة إلهية وهو طريق اسحاق Isaac هذه هى أمثلة لاستعمال فيلون طريقة التأويل الرمزى لنصوص الكتاب المقدس وهى طريقة لجأ إليها فيلون حين أراد أن يجعل من الشريعة الموسوية اليهودية شريعة عامة للناس كافة لاتخص شعباً دون آخر ولا ترتبط بمكان دون مكان أو زمان دون زمان :

وقد استطاع أن يصل بهذا الأسلوب إلى نظرية فلسفية يشرح بها عقيدته فى الوجود :

ب — نظرية فيلون فى الله وصلته بالوجود :

إن يهوا Yahoweh إله اليهود الذى آمن بوجوده فيلون هو الإله المفارق للعالم المحسوس وهو الإله المتعالاللامتناهىفىصفات الكمال التى لا يمكن أن تحدد أو تحصر فى عدد معين لذلك فهو لا يمكن وصفه إلا بالسلب . غير أنه لفرط علوه عن العالم ولعظم الهوة التى تفصله عنه لا يؤثر مباشرة فى العالم بل يؤثر عن طريق وسائط أوقوى الهية وهذه الوسائط تختلف بعضها عن بعض بحسب الأعمال التى تقوم بها وعلى العموم فلها أنواع أربعة أولها وأهمها هى :

الكلمة أو اللوغوس : Le Verbe, logos

وتعد نظرية اللوغوس أهم ما فى فلسفة فيلون وقد تأثر فيها بمصادر شتى . ولعل أقدم هذه المصادر فى الفلسفة اليونانية يرجع إلى هرقليطس وإلى الرواقيين :

أما هرقليطس فقد كان يعنى باللوغوس قانون الأضداد الذى يكسبها توازناً وانسجاماً ووحدة وقد تأثر فيلون بهذه الفكرة حين عين اللوغوس بأنه لوغوس قاسم أى بواسطته يقسم الله الكائنات فيميز بعضها عن بعض ويحفظ فى الوقت ذاته النسب الثابتة بينها .

وكان اللاوغوس يفيد عند الرواقيين معنى علة الأشياء وقانونها ، كما أنه أيضاً قوة تسرى فيها غير أن اللوغوس عند فيلون يختلف عن لوغوس الرواقية ، إذ أنه كائن وسط بين الله ومخلوقاته ولكنه فى الرواقية الإله الأكبر ، والعلة الأولى التى تسرى فى جميع الكائنات . وقد عرفت الكلمة أواللوغوس فى التراث اليهودى بأنها كلمة الله Le verbe ومجموع الحكم الإلهية فى الأسفار الخمسة الأولى من الكتاب المقدس Pentateuque عند اليهود وهى أسفار موسى .

وقد استقى فيلون فكرة اللوغوس من هذه المصادر المختلفة وحاول أن يقربها إلى العقل ويجعل منها فكرة فلسفية أما من جهة صلة اللوغوس بالعالم ، فنجد أن اللوغوس أشبه بمثل أفلاطون إذ هو النموذج الذى يخلق الله العالم على مثاله ، ويصفه بكل صفات الكمال من حق وخير وجمال . أما عن صلته بالله فهو واسطته إلى الخلق ورسوله إلى الناس وهو أيضاً الذى ينقل إليه تضرعاتهم فهو ابن الله ورسوله وهو وسيلته فى خلق العالم وقد أثرت هذه النظرية فى العقيدة المسيحية وظهرت آثارها فى انجيل يوحنا وهو الإنجيل الرابع الذى يرجح أن يكون قد كتب فى القرن الثانى الميلادى وتأثر كاتبه بفيلون ، وإن ذهب بعض المؤرخين الآخرين إلى العكس من ذلك إذ يرون أن فيلون هو الذى تأثر بالإنجيل الرابع .

الحكمة الإلهية : صوفياً :

أما الوسائط الأخرى التى تصورها فيلون بين الله والعالم إلى جانب اللوغوس فهى القوى الإلهية قوة الخير فى الله التى يتم بها إيجاد العالم وقوة القدرة التى يسيطر بها على العالم فهى قوة خيرة خلاقة وهى أيضاً قوة حاكمة تنزل العقاب لتحقق سيادة الله على خلقه . وهى أيضاً الحكمة (صوفيا) التى يتحد بها الله لينتج عن اتحاده بها العالم . وكثيراً ما يرمز لهذه الحكمة الالهية بأنها أم العالم وقد تتصف بأنها زوج الإله . وفكرة زواج الكائنات الإلهية فكرة شائعة فى الأديان القديمة فزيوس عند اليونان يتزوج من هيرا ، وأزيريس فى الديانة المصرية القديمة يتزوج ايزيس وينجب حورس .

الملائكة والجن : Daemons

ومن هذه الوسائط أيضاً الملائكة وهى فكرة أخذها فيلون عن دين اليهود L'angélécologie وكذلك الجن والأرواح Daemons فنها النارية والأثيرية وكلها تنفذ أوامر الله .

وكل هذه الوسائط تتوسط بين النفس الإنسانية والله . وإلى جانب الله اللامتناهى وجد العالم المتناهى عالم المادة ومصدر الشر الذى تحاول النفس الخلاص منه إما بالمجاهدة أو بالعلم أو بالنعمة الإلهية لكى تصل إلى الله وتتحد به ، وهذه هى الغاية من الإيمان فى العقيدة اليهودية .

وكذلك استطاع فيلون أن يقيم على أساس من إيمانه باليهودية نوعاً من الفلسفة المتأثرة بالفلسفة اليونانية ، بل هو خير مثال لتأثير الفلسفة اليونانية على الفكر اليهودى بالاسكندرية .

الفصل الثامن

المسيحية والحركة الفكرية فى الاسكندرية

يقال إن الذى أدخل المسيحية فى مصر هو القديس مرقص St. Mark مؤسسة الكنيسة الاسكندرية(١) . غير أن أقدم البرديات التى تحمل إشارات من انجيل يوحنا إنما ترجع فى تاريخها إلى القرن الثانى الميلادى . فربما دخلت المسيحية أرض مصر فى تاريخ سابق ولكن لم تسجل فيما يوجد لها من آثار وربما كان السبب فى ذلك هو الاضطهاد الذى وقع على المسيحين الأول .

وعلى الرغم من تعدد الأديان فى ظل الإمبراطورية الرومانية وتسامحها مع كثير من العقائد الدينية وسماحها لها بالحياة بعضها إلى جانب البعض الآخر إلا أن المسيحين كانوا طائفة تحوم حولها الشكوك . فقد كانوا لايشاركون كأصحاب الملل الأخرى فى القيام بطقوس الديانة الرسمية ولا يقدسون صور الأباطرة وعلى العموم كانت لهم سمة الجمعيات السرية .

وكان أشد عصور اضطهاد المسيحية هو عصر الإمبراطور ديكيوس ٢٤٩ – ٢٥١ Decius الذى ألزم جميع رعايا الإمبراطورية الرومانية بتقديم شهادات تثبت تقديمهم لقرابين للآلهة الوثنية Libelli وكان من لا يقدم هذه الشهادة يعتبر مسيحياً ويعاقب ، غير أن أعنف اضطهاد شهدته مصر كان فى عصر دقلديانوس Diocletians فقد دمرت الكنائس وأحرقت الكتب الدينية وكثر عدد الشهداء حتى قال ترتوليان « لقد نبتت الكنيسة من أرض روتها دماء الشهداء » — وكانت الدعوة تزداد بسرعة تتناسب وقسوة الاضطهاد — كانت مصر عام ٣٠٠م بلداً وثنياً ، غير أنه فى عام ٣٣٠م عدت بلداً يدين معظم أهله بالمسيحية . الأمر الذى انتهى بالأباطرة إلى التسامح حتى اعتقد قسطنطين عام ٣١٣ أنه رأى الصليب مرسوماً على قرص الشمس وعليه عبارة تقول « كذلك انتصرت Hoc Vincet » وأصبحت المسيحية

(١) مصر من الاسكندر الأكبر حتى الفتح العربى ص ١٦٩ وما بعدها .

على يديه ديناً رسمياً للإمبراطورية الرومانية ، وفى عام ٣٢٥ جمع مجمع قونية Nicaea لحسم مواضع الخلاف التى دار حولها الجدل بين رجال الكنيسة .

فقد كان من الطبيعى بعد أن دانت الإمبراطورية بالمسيحية أن يحتل رجال الكنيسة مناصب ومكاسب ليس من السهل الحصول عليها بغير منافسات وخلافات ومؤامرات ، ومن ثم فقد ظهر الصراع فى ما دار بينهم من جدل ونقاش حول العقيدة نفسها ، بعد أن كان فى بادىء الأمر أى فى القرنين الأولين يدور حول الدفاع عنها ضد الوثنية ويتجه إلى تدعيم كيانها إزاء المذاهب الأخرى يهودية كانت أم وثنية . ظهرت فى القرون الأولى للمسيحية فرق تجمع بين المسيحية والوثنية وكانت أهم هذه الفرق هى :

١ — الغنوصية :

ظهرت الغنوصية أول الأمر فى سوريا ، وازدهرت فى القرن الثانى وانتشرت فى أغلب بلاد الشرق الأوسط وخاصة فى مصر وامتد أثرها إلى اليهودية والإسلام .

ويقال إنها أثرت أيضاً فى انجيل يوحنا ، وهو الإنجيل الذى أدخل فى المسيحية فكرة اللوغوس أما الأناجيل الثلاثة الأولى (متى ومرقس ولوقا) وهى المسماة بال Synoptic أى لاتفاقها مع بعض فى الصورة العامة للمذهب فتميل إلى البساطة فى تقديمها للعقيدة وتميل فى تصويرها للمسيح إلى صورة المسيح الإنسان ، فى حين يؤكد الإنجيل الرابع وهو انجيل يوحنا الجانب الإلهى الميتافيزيقى ، ولعل ما ساد هذا الإنجيل من أسرار ومن نزعة صوفية هو الذى قربه إلى نفوس المصريين فى عصر ثقلت عليهم أعباء الحياة حتى هربوا منها يلتمسون الأمن والسلام فى نظم الرهبنة والأديرة المنتشرة فى الصحارى ، بل يقال إن انجيل يوحنا قد كتب فى الاسكندرية .

وقد وجدت شخصيات كثيرة ادعت المسيحية وينطبق اسم الغنوصية على تفكيرها ، ومن أهمهم مرقيونMarcion وبازليدس Basilide وفالنتينوس Valentinus . وقد عاش الأخيران بالاسكندرية وعلما بها خلال القرن الثانى الميلادى :

ويعتمد مذهبهم على فكرة الجنوسيس Gnosis أو المعرفة الصوفية التى تهدف إلى الخلاص من العالم الحسى والاتحاد بالله .

وذهبت الغنوصية فى تأويلها لعقائد المسيحية مذهباً خاصاً بها ، وخاصة فى عدائها للدين اليهودى . فقد رفض الغنوصيون تعصب اليهود وادعاءهم أنهم شعب الله المختار ووجدت فى هذا الكلام صدمة لكبرياء اليونان والعناصر الأخرى فعارضت التوراة بالإنجيل وكرهت إله العهد القديم ، وعدته إلهاً شريراً خلق العالم المادى مصدر الشر والنقص ، بل نبذت التوراة وقدمت نظريتها الخاصة بالخلق . فقد اتفق الغنوصيون جميعاً على القول بوجود عدد كبير من الموجودات الروحانية أو القوى التى توجد بعد الله ، أو الإله الأعلى . ومن هذه الموجودات إناث وذكور ، وكلها مظاهر للإله غير المعروف وتكون جميعاً الصفات الإلهية ويبلغ عددها ثلاثة وثلاثين قوة ترمز للثلاثين عاماً من عمر المسيح . وقد سماها فالنتينوس أشهر معلمى الغنوصية بالايونات Aeons ، وإحدى هذه الأيونات هى الحكمة صوفيا Sophia التى ضلت فخلقت العالم بواسطة ابن لها ماكر هو إله اليهود . لكن أحد الأيونات الخيرة ، وهو المسيح بعث يعيد الحكمة إلى صوابها ويرجعها إلى زمرة المجموعة الروحانية الخيرة — بمعنى آخر ذهبت الغنوصية إلى أن هذا العالم المحسوس من خلق جيهوفا — يهوا Yahweh إله التوراه ، وهو ابن عاق للحكمة الإلهية غير أن الإله الأعلى الخير لم يترك لإله اليهود الحكم المطلق فى العالم فأرسل ابنه فى شخص المسيح ليحرر الناس من تعاليم موسى الخاطئة :

وقد وجد المسيحيون الأول ضرورة الرد على هذه الفرق الغنوصية التى حاولت التضليل بالعقيدة المسيحية . ومن أشهر المدافعين عن المسيحية ضد الغنوصية القديس ايرينايوس St. Ireneus المولود بأزمير حول عام ١٢٦ لأسرة مسيحية وقد عرفت آراؤه من بحث كتبه عرف باسم ضد الفرق الخارجة Adversus Haereses أكد فيه أنه لا يوجد سوى إله واحد خير وليس كما يقول الغنوصيون باله خير وإله صانع للعالم ماكر وشرير :

كذلك اختلطت المسيحية فى مبدأ نشأتها بالمانوية Manicheisme التى ترجع إلى مانى بن فاتك الذى ولد ببابل عام ٢١٥ ووصلت دعوته إلى الهند ، ولكن لقى مذهبه معارضة من الزرادشتية وانتهى الأمر باعدامه عام ٢٧٢ .

وقد أخذ عن ديانة زرادشت القول بمبدأين للعالم مبدأى النور والظلمة أو الخير والشر وتجسد الشر فى المادة وصار عنصراً مقابلا تماماً للخير المتمثل فى الروح ، واعتقد أنه رابع الأنبياء ، والثلاثة السابقون عليه هم المسيح وزرادشت وبوذا ، فجمع بين المجوسية والنصرانية على حد قول الإمام الشهرستانى(١). ولكنه حرف فى عقائد النصرانية ، فذهب إلى أن المسيح لم يولد بل جاء رجلا ، وإنه لم يصلب بل الذى صلب هو الشيطان ، وقال بنبوة المسيح عليه السلام ولم يقل بنبوة موسى عليه السلام فاقترب فى كراهيته العهد القديم من الغنوصيين :

وقسم مانى الناس إلى ثلاث طوائف ، الصديقون أو المختارون وهم اسمى الدرجات ويدركهم الخلاص فينعمون بعد الموت يليهم السماعون ثم الخطاة وهم أهل الأديان الأخرى . وكان للمانوية نظام كنسى برأسه أمام مقره بابل يليه أثنا عشر معلماً أشبه بالحواريين ثم أساقفة وكهنة وشمامسة(٢) . وبقيت المانوية منتشرة فى الشرق وحول البحر المتوسط إلى القرن الثالث عشر وعرفها العرب من الكتب السريانية وذكروها ضمن ما ذكروا من ملل القدماء وأديانهم :

وإلى جانب هذه الفرق ، تعرضت المسيحية المبكرة لهجوم أنصار الوثنية وعلى رأسهم كلسوس Celsus الفيلسوف الأفلاطونى . فقد رأى أنها لم تأت بجديد ، فالاعتقاد فى إله متعال موجود فى الفلسفات السابقة والمناداة بأخوة البشر والمحبة قد رددها كثير من الفلاسفة قبل المسيح ، وتولى الرد على انتقادات كلسوس أوريجين وكليمنت :

---

(١) كتاب الملل والنحل للإمام الشهرستانى تخريج محمد بن فتح الله بدران . الطبعة الثانية . القاهرة القسم الأول ص ٢٢٤ — ٢٢٩ — الطبعة الثانية .

(٢) يوسف كرم — تاريخ الفلسفة اليونانية . القاهرة ١٩٤٦ ص ٢٥٨ إلى ص ٢٦٠ .

ويرى أكثر المفسرين أن المسيحية لا تقوم على أساس فكرة جديدة بقدر قيامها على أساس شخصية المسيح المعجزة . ومن جهة أخرى يمكن التمييز بين المسيحية وما عاصرها من أديان أخرى على أساس القيمة النسبية للطقوس والاعتقاد ، فبينما كان أداء الطقوس هو أساس العبادات القديمة الوثنية بحيث كان أى خطأ يحدث أثناء الطقوس يلغى العبادة نجد أن المسيحية قد رجحت جانب الاعتقاد على جانب الطقوس بحيث صار للإيمان الأولوية على أداء الطقوس .

ومن أشهر المدافعين الأول عن المسيحية كليمانت الإسكندرى ١٥٠ — ٢١٧ وتلميذه أوريجين . ويمثل كليمانت مذهب الفلسفة المسيحية الخالصة من كل المؤثرات الغنوصية أو الوثنية . وكتب مؤلفات من أهمها المدخل تعمد فيه هداية الوثنيين إلى الإيمان بالمسيحية ويرشدهم إلى الحق الذى هو أوضح من معتقداتهم وخرافاتهم الغامضة .

وكتابه الثانى سماه المؤدب قصد به أن يصلح من عادات الوثنى ويقوم أخلاقه . ولكن الإصلاح الأخلاقى لا يكفى ، فكتب كتاب الطنافس [1] لإرشاد العقل إلى الحقيقة الدينية . وقد كان هذا الكتاب رداً على الدعوة التى تميل إلى تبسيط العقيدة المسيحية وتنقيتها من تعقيد الفلسفة الذى يتناف مع الإيمان . فذهب كليمانت إلى أن التفكير العقلى ضرورى لتمهيد الطريق للإيمان وذهب إلى أن الله قد زود اليهود بالشريعة الموسوية ، وبعث للمسيحيين المسيح ، أما قدماء اليونان فقد لجأوا إلى الفلسفة لترشدهم إلى ما أرشد إليه الدين الأمر الأخرى . فالفلسفة لا تتعارض مع الدين بل هى خادمة الدين كما تكون الفنون الحرة الأخرى خادمة الفلسفة . ويخص فيثاغورس وأفلاطون بالإعجاب ويمتدح أخلاق الرواقيين ولكنه يعارض تصوراتهم المادية لله والنفس .

وذهب كليمانت مذهب جميع معاصريه فى تعالى الله، ورأى أننا لا نعرف الله إلا بواسطة ابنه وحكمته الذى يعنى بالعالم ويهدى البشر .

---

(1) Stromata.

أوريجين :

ولد بالاسكندرية لأسرة مسيحية وتتلمذ على كليمانت السكندرى ثم على أمونيوس سكاس معلم أفلوطين . ثم أسس مدرسته وبدأ يعلم منذ عام ٢١٨ ، ولما قامت معارضة بعض أساقفة الاسكندرية لبعض آرائه وحظروا عليه التعليم رحل إلى فلسطين وهناك شب اضطهاد عنيف للمسيحية فى عصر دقيوس فاعتقل وعذب ومات بمدينة صور .

ومن أهم ما بقى من مؤلفاته كتابه ضد كلسوس Contra Clsus وكتاب المبادىء Peri Arkhon وقد استخدم أوريجين الفلسفة فى تفسير العقائد الدينية ففسر ما جاء فى سفر التكوين « فى البدء خلق الله السماوات والأرض » بأنها لاتعنى أنه خلقها فى الزمان بل من الأزل لأن الله لاينبغى أن يبقى بلا رعية أو أن يتحول من اللاخلق إلى الخلق . وكذلك ذهب إلى أن النفوس أزلية أبدية ولكنها تختلف عن الله يصيبها الفساد والصلاح ، وقد ذهب إلى أن النفوس كانت جميعها فى البداية كاملة وكان لها دائماً أجسام خفيفة مضيئة ولكنها سقطت بعد أن تحولت عن تأمل الله فأصبح بعضها ملائكة وبعضها شياطين وبعضها بشرا ، ولكنها سوف يدركها الخلاص جميعاً حتى نفوس الشياطين والأشرار فى وقت ما لأن حياتها لاتنتهى بالموت .

وقد رأى كثير من رجال الكنيسة فى آراء أوريجين عن قدم العالم وخلاص النفوس جميعاً خروجاً على العقيدة المسيحية . فالمسيحية لا ترى أن الخلق يستدعى حدوث تغير فى الله ، بل تقول ان الإرادة الإلهية قديمة مثل الله وأن مفعولاتها حادثة . ويؤكد أوريجين بأنه لا يعنى بقدم المادة أنها غير مخلوقة بل يقول إنها مخلوقة من العدم منذ الأزل . ويرى أن النفس الإنسانية روحانية صرفة لها الحرية فى اختيار مصيرها وإذا كان الله يعلم اختيار المخلوقات إلا أن علمه بها لا ينقص من هذه الحرية لأنه يوجه إلى الخير ويترك للبشر اختيار الطاعة والعصيان . أما عن المعاد فقد ذهب إلى عكس ما يذهب إليه الأفلاطونيون الذين أقروا الخلود للنفس وحدها بعد مفارقتها البدن فقال أوريجين بان الجسم ليس شراً لأنه صنع الله ، ويصاحب النفس

فى خيرها وشرها ومن ثم فقد اعتقد أن البعث يكون بالأرواح والأجساد معاً . غير أن هذا الجدل حول المسيحية قد انتهى فى بداية القرن الرابع الميلادى من الموضوعات الفلسفية العامة إلى تناول المعتقدات الخاصة بالمسيحية نفسها . وهذا ينقلنا إلى مشكلة الخلاف بين رجال الكنيسة حول السيد المسيح ، والتجسد وهى المشكلة التى اشغلت الفكر الفلسفى الدينى فى الاسكندرية منذ القرن الرابع الميلادى .

طبيعة الثالوث :

كان مثار الجدل هو الخلاف فى تفسير طبيعة الثالوث أو تحديد الجوانب الإلهية والإنسانية فى شخصية المسيح . فقد جاءت المسيحية بفكرة التجسد التى تجمع بين الإله والإنسان فى شخص واحد ، فالمسيح إلهى من طبيعة أبيه وبشر من طبيعة أمه . وجاء آريوس وكان أحد قساوسة الاسكندرية فلم ينكر الوهية المسيح ولكنه اعتقد أن المسيح هو ابن الله ، لا بد أن يكون أصغر منه ، فالأب أسبق فى الوجود على الإبن ، ورأى أن طبيعة المسيح مشابهة لطبيعة أبيه وإن لم تكن هى نفس طبيعته ومن هنا سمى أتباع آريوس بأصحاب الطبيعتين ، إذ آمن آريوس وأتباعه بأن المسيح هو خالق الكون لأن الله أعلى من أن يتولى هذا الأمر بنفسه . وقد مالت العناصر اليونانية أو المتأثرة بالفلسفة اليونانية إلى مذهب آريوس وعضد الأباطرة طول القرن الرابع النظرية الآريانية باستثناء الامبراطور الوثنى جوليان المرتد ٣٦١ — ٣٦٣ . لكن أثناسيوس Athanasius ٢٩٧ — ٣٧٣ أسقف الاسكندرية استطاع أن يكسب من جمهور المصريين أتباعاً لرأيه فى هذه المشكلة ، إذ رأى أن عقيدة آريوس مع أنها تقرب المسيح من قلوب الناس إلا أنها تتعالى بالله إلى حد يخرجه عن العواطف البشرية ورأى أن الإبن والأب لابد أن يكونا من طبيعة واحدة ، ولذلك سمى وأتباعه بأصحاب الطبيعة الواحدة Mone-Physis Monophysite وقد اصطبغ جهاد أثناسيوس الدينى بالصبغة القومية إذ رأى فيه المصريون شخصية يلتفون حولها(١) وهذا ما جلب عليه عداء الأباطرة سواء منهم من اعتنق المسيحية أو من ظل وثنياً . غير أن

(١) د. وهيب كامل : أمياتوس مركيلينوس ، انظر المقدمة .

النقاش قد عاد فامتد فى القرن الخامس إلى البحث فى أم المسيح ، هل يمكن أن تلقب باسم أم الإله Theo to kos أم هل كانت أما للطبيعة البشرية فقط وليس للطبيعة الإلهية ؟ .

ولعل أصل هذه المشكلة يرجع إلى مشكلة أخرى فلسفية هى هل تأتى النفس الإنسان عند الولادة أم قبلها ؟ — فإن صح أن النفس العاقلة لاتكون فى الجنين حتى يولد تكون العذراء أم بدن المسيح ، أما إن صح وجود النفس فى الجنين قبل ولادته فتكون العذراء أم الإله . وقد ذهب نسطوريوس Nestorus (١) بطريرك القسطنطينية إلىسلب العذراء لقب أم الإله ، حيث أن للمسيح طبيعتين . ولكن قامت احتجاجات كثيرة من جانب أنصار الطبيعة الواحدة ، ونجح القديس كيرلوس St. Cyril بطريرك الاسكندرية فى حمل مجمع أفسوس عام ٤٣١ على إدانة نسطوريوس وأتباعه فعد هرطيقا غير أن كثيراً من أتباع نسطوريوس من السوريين قاطعوا المجمع وعرف هؤلاء المنشقون باسم النساطرة .

ولقد انتصر النساطرة فى أماكن بعيدة فوصلت آراؤهم إلى الصين والهند . وانتصر أتباع كيرلس وسموا بأنصار الطبيعة الواحدة Monophysite غير أن البابا Leo الذى دفع خطر « أتيلا » عن روما دعا إلى مجمع آخر فى Chalons رفض فيه دعوى أتباع الطبيعة الواحدة وعارض مجمع أفسوس وقرر فى مجمع شالون أن للمسيح طبيعتين واحدة إنسانية والأخرى إلهية .

ومنذ بداية القرن الخامس صارت القبطية هى اللغة السائدة فى مصر ، بل صارت وحدها لغة العلم الذى انحصر فى حدود الحياة الدينية ، وبدأت الكنيسة المصرية تؤكد ذاتها إزاء الكنيسة الكاثوليكية وكره المصريون أتباع الحكومة الإمبراطورية المسمين بالملكانيين Melkites وسمى أكثر المصريين باليعاقبة نسبة إلى يعقوب البردعى Jacobius Baradaeus وكانوا يأخذون دائماً بنظرية الطبيعة الواحدة للمسيح .

---

(١) انظر . علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب . تأليف دى لا سى أوليرى وترجمة الدكتور وهيب كامل .

وعلى العموم فقد كان الرهبان فى العصر القبطى قليلى الاهتمام بدراسة الفلسفة اليونانية وقاطعوا التفكير العلمى وهاجموا الفلاسفة وينسب لهم قتل رئيسة المدرسة الأفلاطونية الجديدة الفيلسوفة هيباثيا Hypathia عام ٤١٥ فقضوا بذلك على كل تفتح علمى حتى إذا ما جاء القرن السادس كانت الحضارة الهلينية تحتضر تماماً فى الاسكندرية واندثرت اللغة اليونانية وحلت محلها اللغة القبطية وفى بداية القرن السابع كان العرب قد تم لهم فتح مصر بقيادة عمرو بن العاص وفى خلافة عمر بن الخطاب .

الفصل التاسع

الاسكندرية والفلسفة الأفلاطونية الجديدة

تنتسب الأفلاطونية الجديدة إلى أفلوطين ، وهناك من المؤرخين من يعتبرونها ضمن فلسفة الاسكندرية ، ولذلك فقد سمى العرب أفلوطين بالشيخ الاسكندرانى ، ومما لاشك فيه أن الاسكندرية كانت مهد الأفلاطونية الجديدة حيث كانت مركزاً للعلم والثقافة منذ عصر البطالسة وبين قاعاتها ومعابدها التقى الشرق بالغرب وفيها تأثرت اليهودية والمسيحية بالفلسفة الإغريقية ، غير أن هناك من الباحثين من يرفض تسمية الأفلاطونية الجديدة باسم مدرسة الاسكندرية ، إذ لم تكن فلسفتها ضمن الأبحاث العلمية والأدبية التى حفلت بها دوائر المتحف والمكتبة الاسكندرانية بل لعل ما ساد الأفلاطونيةالجديدةمن تصوف جعلها علىالنقيضمن الروح العلمية والتخصص الذى تميزت به علوم الاسكندرية . من جهة أخرى لا يمكن ربط الأفلاطونية الجديدة بمكان ما . فقد وضع أفلوطين مذهبه فى روما وليس فى الاسكندرية وشاعت الأفلاطونية الجديدة فى أرجاء العالم اليونانى الرومانى وتقبلتها الاسكندرية كما تقبلتها المدن الأخرى ، وبعد موت أفلوطين نشر فورفوريوس ويامبليخوس مذهبه فى كل جهات العالم الرومانى التى كان فيها اهتمام بالفلسفة حتى تبناها خلفاء أفلاطون فى الأكادمية وبقيت بها حتى أغلق جستنيان المدارس الفلسفية عام ٥٢٩ وطرد أساتذتها بعد أن ظلت الأكادمية قائمة ما يزيد على ثمانمائة عام .

على أنه لايمكن على أى حال أن نفصل الفلسفة الأفلاطونية الجديدة عن البيئة الثقافية التى سادت الاسكندرية فى القرون الأولى الثلاثة للميلاد فالتيار الأفلاطونى فى الفلسفة اليونانية الذى اختلط بفلسفة الرواقيين وجد فى الاسكندرية مجالا خصباً ليعمل عمله فيسرى متلوناً بلون البيئة المصرية القديمة وبأديان الشرق السحرية إلى كتاب هذا العصر ، ولا يمكن أن

نستثنى أفلوطين من التأثر بهذا التيار السكندرى ذى السمات الواضحة فقد درس أفلوطين على أمنيوس سكاس الذى وضع مذهبه فى الاسكندرية واتسم مذهبه بروح التصوف السائد عند غيره من معاصريه أمثال فيلون السكندرى ، أما من يرفضون تسمية الأفلاطونية الجديدة باسم مدرسة أو فلسفة الاسكندرية بسبب أن فلسفة أفلوطين لاتتسم بالروح العلمية التجريبية التى سادت دوائر المتحف والمكتبة فانهم فى الواقع يغفلون تطور الحياة الفكرية وتدهورها السريع على مدى أربعة قرون من الزمان . فما لاشك فيه أن اسكندرية البطالسة الأول غير الأسكندرية تحت وطأة استعمار الرومان لها ، ومهما ظهر فى عصر البطالسة من مجون وظلم أرهق كاهل المصريين أصحاب البلاد الأصليين إلا أن فقدانهم استقلالهم واستنزاف روما لموارد بلادهم قد ساء أحوالهم إلى حد لم يجدوا معه بدآ من الالتجاء إلى الدين والتصوف والهروب من الحياة .

فالحياة العلمية التى كانت مزدهرة فى المتحف والمكتبة قد أصابها ما أصاب الحياة العامة من ضمور وتوقف عن كل إنتاج أصيل . فدخل العلم منذ القرن الثانى الميلادى تحت تأثير غيبى سحرى(١) ، فانتقد كتاب العصر السكندرى اليونانى الرومانى علم الرياضة الذى تألق مع أقليدس لأنه يبعد الإنسان عن الله والتقوى ، اما علم الطبيعة المستمد من تيماوس أفلاطون وأرسطو فقد وقع تحت تأثير الفلسفة الرواقية التى تلجأ فى تفسيرها لظواهر الكون المادى إلى القوى الروحانية فتفسر مثلا ظواهر المدوالجزر بمبدأ التعاطف الكونى .

أما الطب فبعد مدة ارتبط فيها بالتشريح وعلم وظائف الأعضاء دخل تحت تأثير الفلسفة الشكية إلى مرحلة أصبح فيها طب خبرة ووصفات ، وبتأثير جالينوس أخذ صبغة فلسفية تظهر الغائية والعناية الربانية مما قربه لعقول رجال العصور الوسطى .

---

(١) د. نجيب بلدى ، تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية وفلسفتها انظر من ص ٤١ إلى ص ٤٧. دار المعارف ١٩٦٢ .

تلك السمات الغيبية التى أثرت على العلم لم تكن فى الواقع غريبة عن روح الفلسفة الأفلاطونية الجديدة وليس تفكير أفلوطين ببعيد عما عرف منتشراً فى القرن الثانى الميلادى من مؤلفات سميت بالمؤلفات الهرمسية .

ولا يمكن إرجاع المؤلفات الهرمسية إلى ما قبل القرن الثانى الميلادى(١) وإن أصبحت فى القرن الرابع تنسب إلى (هرمس — توت) إله الحكمة والفنون فى مصر ، وقيل إنها قديمة ترجمت من اللغة المصرية القديمة إلى اللغة اليونانية . ولكن الأرجح أن يكون المحتوى الفكرى فيها مستمداً من أصول يونانية ، وان مؤلفيه يونان تمصروا . وفى لغة هذه المؤلفات تشابه واضح بينها وبين لغة التساعيات ، التى تعمد دائماً إلى البدء بقول لأرسطو أو أفلاطون ثم تأخذ فى التعليق عليه ، وكانت تقول بمعرفة صوفية ورؤى روحية أشبه بما انتهى إليه أفلوطين وتتفق مع التيار الأفلاطونى فى فكرة سقوط الإنسان وخطيئته فتقترب مما ورد فى الجمهورية وفيدون وفايدروس .

ويمكنا فى النهاية أن نقول إن أفلوطين هو امتداد لتاريخ الفلسفة اليونانية القديمة وتكملة للتيار الذى سار من أفلاطون إلى أرسطو والرواقيين ، ولكنه من جهة أخرى يعكس معالم الحياة الفكرية فى الاسكندرية ويكشف عن تأثر واضح بروح الشرق الدينية ، ويعد حلقة من أهم الحلقات الأخيرة فى سلسلة الفكر اليونانى ووريثاً لأعظم شخصيات اليونان الفلسفية .

حياة أفلوطين :

نعرف حياة أفلوطين من بحث كتبه تلميذه فرفريوس عن حياة أستاذه . فقد لازمه فرفريوس حوالى ست سنوات ، وكان فرفريوس فى الثلاثين حين بدء اتصاله بأفلوطين الذى كان عندئذ فى التاسعة والخمسين لذلك فقد اعتمد فرفريوس فى تأريخه للفترة المبكرة من حياة أفلوطين على رواية تلميذ آخر لأفلوطين يسمى أمليوس . ورواية فرفريوس لاتبين بوضوح

(١) د. نجيب بلدى ، المرجع نفسه ص ٩٧ .

منشأ أفلوطين لأنه كان لايحب أن يذكر شيئاً عن ميلاده ، وعرف أنه ولد بمدينة ليقوبوليس — أسيوط — بمصر عام ٢٠٥ ، وكان فى الغالب من أسرة ميسورة استطاعت أن توفر له منذ سن الثامنة الحضور على أساتذه فى الرياضة والشعر ، غير أن موهبته الفلسفية لم تتفتح إلا على يد أمنيوس سكاس الأفلاطونى السكندرى الذى لم يكتب شيئاً ، وكان مسيحياً مرتداً ، وكان من تلاميذه عدا أفلوطين لونجينوس الأديب وأوريجين وهرنيوس ، وقد تعاهد التلاميذ على حفظ أسرار أمنيوس ولكن أخل هرنيوس بالوعد وتبعه أوريجين ثم أفلوطين .

ومكث أفلوطين إحدى عشرة سنة فى مدرسة أمنيوس ثم حدثت له أزمة نفسية ترك الاسكندرية على أثرها وتبع الإمبراطور جورديان فى حملته على سوريا لطرد الفرس منها ، وكان يأمل أن يسير فى موكب النصر الرومانى ليتعلم من الشرقيين حكمتهم كما حدث لفلاسفة عصر الاسكندر ، ولكن هزم الإمبراطور فى ما بين النهرين والتجأ أفلوطين إلى انطاكية ومنها قصد روما واستقر بها وكان وقتئذ فى الأربعين من عمره .

وفى روما استطاع أفلوطين أن يجتذب أعظم شخصيات العصر والتف حوله اناس مثل الإمبراطور جالينوس وزوجه سالونينا ، وكان لشخصية أفلوطين الفضل الأكبر فى جمع هذا الجمهور الذى لم يكن فى الواقع جمهور زهاد بل كان من الأرسقراطية العليا القادرة على التزود بالثقافة والرحلات ولم يكونوا من المتفرغين لحياة روحية دعا إليها أفلوطين فى مدينته المثالية « أفلاطونوبوليس » ، التى جاءت أشبه بدير منه إلى جمهورية أفلاطون ولعله تأثر فى تصوره لها بأديرة اليهود الإسينيين(١) .

أما عن التساعيات فهى مذكرات تركها أفلوطين بخط ردىء ، فجمعها فرفريوس ونظمها ونشرها . يقول سررت بالعدد ستة والعدد تسعة فجمعتها فى ست تاسوعات ، ولم أسر فيها على نظام زمانى فى ترتيبها فهذا قد بينته فى مكان آخر ، وإنما قسمتها بحسب الموضوعات .

---

(١) Essenes. Esséniens.

فالتاسوع الأول يحتوى على موضوعات أخلاقية — ، والثانى يبحث فى الموضوعات الخاصة بالطبيعة ، والثالث يتناول موضوعات خاصة بالعالم أما الرابع فيبحث فى النفس ، والخامس يتناول العقل والحقيقة التى تعلو على العقل ، أما السادس والأخير فيتناول موضوعات مختلفة ومنطقية .

فتكون مجموع البحوث أربعة وخمسين بحثا ، أكثرها أشبه بشروح لفلسفة أفلاطون وأرسطو ، وكثيراً ما يبدأ البحث بجملة لأرسطو ثم يعقبها شرح طويل لهذه القضية .

والنظرية الرئيسية فى هذه التساعيات تتلخص فى وصف مسيرة النفس فى صعودها إلى العالم العلوى وهبوطها إلى العالم الأرضى .

وبعد موت أفلوطين أخذ تلاميذه فى نشر مذهبه ، فنشر فرفريوس تأريخه لحياة أستاذه عام ٢٩٨ أى بعد موته بحوالى عشرين عاماً ثم نشر التساعيات وكتب هو المدخل إلى المعقولات الذى عرف باسم إيساغوجى.

فلسفة أفلوطين .

رجع أفلوطين إلى فكرة الرواقية فى أن منزلة الشىء فى الوجود متوقفة على مدى تماسكه ووحدة أجزائه(١) . فدرجات الوحدة مختلفة ومتدرجة ، فن وحدة كومة الطوب الناتجة عن تلاصق مفرداتها إلى وحدة الجوقة أو الجيش إلى وحدة الكائن الحى التى ترجع إلى وجود النفس إلى وحدة أقوى من الوحدة العضوية هى وحدة العلم الذى تنطوى النظرية فيه على باقى النظريات بالقوة ، وهكذا تكون الوحدة فى الروحانيات والمجردات أقوى منها فى الجسمانيات . ولكن كل وحدة غير مكتملة ولا مطلقة تفترض فوقها وحدة أشد اكتمالا ، فائتلاف أجزاء الجسم الحى تفترض وجود وحدة أعلى هى وحدة النفس ، ووحدة النظريات العلمية فى الكيان العلمى تفترض فوقها وحدة العقل الذى يدركها ووحدة العقل تنتهى فى آخر الأمر إلى المبدأ الواحد الأقصى المطلق الذى هو أساس وحدة كل شىء ووجود كل شىء وبغيره يتفتت كل شىء ويتشتت ولا يوجد له كيان .

---

(١) E. Brehier, Histoire de la Philosophy, T. I, 2, p. 451.

وكانت وحدة الكائن عند الرواقية تفسر على أساس وجود مبدأ فعال روحانى يسرى فى الكائن فيكسبه تماسكاً ووحدة ، أما أفلوطين فيرى أن مبدأ الوحدة فى الكائن تشبه ما يجرى فى العلوم ، فالعلم واحد لأن هناك عقل واحد ينظر إلى موضوع واحد، وكذلك تأمل الكائن لما هو أعلى منه فى الوجود والوحدة يضفى عليه وجوداً ووحدة ، فقولنا إن الواحد هو مصدر الوجود يعنى أن الفكر والتأمل هو مصدر الوجود ، ولا يقتصر التأمل على العقل حين يتأمل موضوعه بل ينطبق أيضاً على الطبيعة فهى تأمل صامت لمثال ونموذج تحاول محاكاته (١) إذ لا تحصل حيوان أو نبات أو كائن طبيعى على صورته ولا على وجوده بالفعل ما لم تنظر الطبيعة إلى نموذج مثالى موجود فى العالم العقلى .

وفلسفة أفلوطين هى وصف لطريقين ، أحدهما هابط تدريجياً من الواحد أو الخير إلى العقل الإلهى الذى يحوى المثل إلى النفس بأنواعها المختلفة إلى أدنى الحقائق أى الأجسام المحسوسة ، فهو طريق فيه محاولة جادة لبناء مذهب ميتافيزيقى فى الوجود . وطريق آخر صاعد يصف النفس فى ارتفاعها إلى الخير المطلق واتحادها به ، فيكون عندئذ بصدد الحديث عن تجربة الاتصال أو الجذب الصوفى .

فثمة طريقين فى فلسفة أفلوطين طريق ميتافيزيقى يسير من الواحد إلى الكثرة وطريق صعود صوفى يتلخص فى العودة من الكثرة إلى الوحدة الأصلية .

نظرية الأقانيم (٢) :

المبدأ الأول ToProton هو الواحد To En وهو الخير المطلق T'Agathon لا يمكن معرفته أو الإحاطة به ، لأنه غير محدود لا تحده صورة ولا تعريف لأنه فوق العقل والمعرفة . إنه أشبه شيء بالواحد البارمنيدى عند أفلاطون إذ يمكن أن ننسب له كل شيء ونسلب عنه كل شيء ، كذلك هو أقرب

(1) Brehier, Ibid, p. 452.

(2) V. 2, 1.

شيء إلى مثال الخير الذى جاء وصفه فى الفصل السادس من محاورة الجمهورية لأنه يفيض على الكائنات بوجودها لذلك فهو يسمو على الوجود .

ثم يصف أفلوطين الواحد بأنه لا يفكر لأن الفكر يعنى التفرقة بين الذات المفكرة وبين موضوعها وهذا التمييز يتنافى مع الوحدة المطلقة لذلك فالفكر لا يجوز إلا للعقل ثانى درجات الحقيقة . ولكن ليس معنى ذلك أن الواحد لايعى شيئاً لأن له نوع من الإدراك لذاته .

ويحرص أفلوطين على تأكيد تعالى الواحد واستبعاد كل صفة مكانية عنه إذ ليس الواحد إلها مفارقاً للعالم انه فى كل مكان وفى لا مكان . والأصح أن نقول إنه يحوى كل شيء لأن الأقل فى الأكبر ، فالجسم فى النفس والنفس فى العقل والعقل فى الواحد . ولأن الواحد غير محدود فى شيء معين فانه موجود فى كل شيء بحسب قابلية كل شيء لتقبله .

لكن هذا الواحد شأنه شأن كل ما هو كامل لا بد أن يخلق كالكائن الحى يتوالد إذا اكتمل نضوجه . وتوالد الواحد يصدر بغير وعى ولا إرادة لأنه أشبه بالفيض الصادر عن النبع أو كالأشعة والضياء تسيل من الشمس بغير أن يؤثر الناتج على مصدره وقد عرفت هذه التشبيهات الأفلوطينية لصدور الأشياء عن الواحد باسم نظرية الفيض émanation.

غير أن الناتج يجتهد قدر إمكانه أن يظل بالقرب من مصدره الذى تلقى عنه حقيقته ، وبمجرد صدوره عنه يلتفت إليه ليتأمله ، وفى هذا الالتفات والتأمل يتولد — ولادة أبدية الاقنوم التالى :

والأقنوم الثانى يتصف بأنه وجود être وعقل intelligence وعالم معقول intelligible . ولشدة تعقيد فكرة أفلوطين فى العقل يلجأ إلى استخدام كلمة اللوغوس Logos ليعبر عن هذا العقل فى علاقته بالواحد . يقول إن العقل كلمة ولوغوس للواحد أى مبدأ وقوة ممثلة لهذا الواحد ومعبرة عنه فى مستوى أدنى من الوجود . وكما يكون العقل كلمة للواحد تكون النفس بدورها لوغوس وكلمة للعقل . واستعمال أفلوطين لكلمة اللوغوس يفيد هنا

معنى الاستمرار والوحدة بين المستويات المختلفة للوجود في مذهب أفلوطين (١)

والعقل أيضاً روح وحياة ونشاط ، ولذلك يلجأ كثير من الشراح إلى استعمال كلمة الروح Spirit للإشارة إليه(٢) والعقل يدرك نفسه ادراكاً مباشراً أو محدس مباشر Nocin وادراكه لنفسه هو ادراك لعالم المعقولات أو المثل الأفلاطونية ، وهنا يقترب أفلوطين من بعض الأفلاطونيين المتوسطين الذين قالوا إن المثل هي أفكار الله . ويرى أفلوطين خلافاً لما ذهب إليه أفلاطون وأرسطو أن للأفراد الجزئية مثلا في هذا العالم العقلي هي التي تكون نماذجها وحقائقها . وعلى الرغم من الكثرة الموجودة في هذا العالم إلا أن العقل يوحد بينها ، لذلك يصفه بقوله إنها الكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة ، والكل مجتمع . وعدد المثل وإن كان كبيراً إلى حد لا معقول إلا أنها ليست لا نهائية ويتصورها أفلوطين أعدادا فيظهر تأثره بالفيثاغورية الجديدة .

وفي الفصل الأول من التاسوع السادس يوجه أفلوطين نقده لمقولات أرسطو العشرة إذ يرى أنها لا تنطبق إلا على عالم الظواهر المحسوس ، ويرى أن هناك ثلاثة أزواج من المقولات تنطبق على الوجود ، وكل زوج منها يتضمن ضدين وهي العقل لأنه تفكير ، والوجود لأنه موضوع التفكير ، ثم الاختلاف والذاتية والحركة والثبات . فهو حركة لأنه تفكير وثبات لأن التفكير لا يعني التغير بل الثبات ، وهو اختلاف لأن الأشياء التي تعقلها تتميز عن بعضها وذاتية لأنها في الوقت نفسه متحدة ببعضها . وهذه المقولات التي قال بها أفلوطين تعتمد على المقولات التي وضعها أفلاطون للوجود في السفسطائي وفي بارمنيدس(٣) .

---

(1) A.H. Armstrong, Poltinus. London, 1953. p. 35.

(٢) يرى إنج أن أفلوطين لم يكن فيلسوفا عقلياً شأن هيجل مثلا ولم ينصب العقل التفكير الاستدلال المنطقي بل نسبه النفس . أنظر .

W.R. Inge The Philosophy of Plotinus.
Longmans 1923, second edit. Vol. II, p. 37-38.

(3) Sophist. 254 — Parm. 145-147.

ويستبعد أفلوطين الزوج الأول من المقولات بعض الأحيان ويستبقى الأربعة الأخيرة وأحياناً أخرى يستبعد العقل ولا يعده ضمن المقولات ، ولكن خلفاء أفلوطين لم يلتزموا بهذه المقولات ورجعوا إلى مقولات أرسطو العشرة بعد ذلك .

ويحوى العقل الكلى العقول الفردية كما يتضمن العلم مجموعة العلوم والنظريات السابقة عليه بالقوة ، فجميعها عقل كلى بالفعل وعقول جزئية بالقوة . وفى الإنسان القدرة على التسامى والاتحاد بهذا العقل الكلى لأن فى هذا الاتحاد عودة إلى مثاله وحقيقته الكاملة .

وعندما يفكر العقل فى ذاته ينتج العقول الجزئية ، اما عندما يتأمل المبدأ الأول فعندئذ يفيض بالضرورة الاقنوم الثالث وهو النفس .

يقول لأن العقل كامل فهو ينتج النفس التى تنتسب للعالم العقلى وتقف على حافته . وتتخذ النفس فى فلسفة أفلوطين المنزلة التى أخذتها عند أفلاطون فتكون واسطة بين عالمى العقل والحس .

وهى فى حقيقتها عدد شأن المثل العقلية وتتصف بالحياة والنشاط شأن العقل لذلك فهى أقرب إلى العالم العقلى منها إلى العالم الحسى . ولما كان العقل متحداً بذاته لا منقسما فكذلك تظل النفس متحدة بذاتها طوال مشاركتها وتأملها العقل ، ولكن لما كان فى طبيعتها رعونة وميل للاختلاط بالعالم المحسوس فانها تتولى تقبل المثل العقلية فتهبها لعالم الاجسام المحسوسة بقدر تقبل هذا العالم لهذه الصور .

لذلك يمكن التمييز فى النفس الكلية بين مستويين ، المستوى الأعلى للنفس حين تعمل بوصفها مبدأ للعقل والنظام ، والمستوى الأدنى عندما تعمل بوصفها مبدأ النشاط والحياة فى الأجسام الطبيعية وهذا المستوى الأدنى هو فى الواقع أقنوم رابع يشير إليه أفلوطين أحياناً ويسميه الطبيعة— فوزيس Physis وهى تتصل بالنفس الكلية العليا كما تتصل النفس العليا بالعقل فتتأملها ويصدر عن هذا التأمل صوراً جسمانية ضئيلة ، لأن التأمل الضئيل لا ينتج

سوى كائنات ضئيلة . ويصف أفلوطين تأمل الطبيعة فى الفصل الثامن من التاسوع الثالث فيقول :

« إن سأل سائل الطبيعة عما تفعل ، فانها تجيبه جدير بك ألا تسأل بل تفهم فى صمت . وعليك أن تفهم ، إن ما ينتج عنى صادر عن رؤياى وهى تأمل صامت ورؤية خاصة بى . وإنى قد نشأت عن نوع من هذا التأمل ، ولى أيضاً طبيعة التأمل . وتأملى يخلق ما أراه ، كما يرسم المهندس الأشكال التى يتصورها وكذلك ولدت أنا عن مصدر يتأمل بدوره ولكن ما معنى هذا ؟ .

معنى هذا أن ما يسمى بالطبيعة ليس إلا نفساً تولدت عن نفس أسبق منها وأكثر امتلاءا بالحياة ، ولكن تأمل الطبيعة ليس تأملا واضحاً لأنه أشبه بالحلم ، وهى تكتفى برؤيتها لنفسها ولذلك فان الناتج عن تأملها ضعيف ضعف هذا التأمل » .

وأهم ما يميز نشاط النفس هو الحركة والانتقال ، فهى لا تمتلك موضوعاتها امتلاكاً مباشراً كحدس العقل المباشر بموضوعاته الحاضرة دائماً فيه ، وإنما تنتقل من تصور إلى آخر فى زمن معين ، لذلك فهى تلجأ إلى التفكير الاستدلالى Discursive Thought الذى يتطلب الزمان . لذلك يعرف الزمان بأنه حياة النفس وحركتها بعدما تغادر السكون الذى كانت عليه فى عالم العقل عالم الأبدية . فيكون الزمان صورة متحركة للابدية كما قال أفلاطون فى تيماوس(١) ولكنه يظل زماناً داخلياً لايمكن تصوره خارج النفس كما لاتتصور الأبدية خارج الوجود العقلى (٢) ، فحركة الزمان هنا عقلية ليست طبيعية فيزيقية ، وهى حركة دائرية فيها عود على نفسها باستمرار فهى أشبه بينبوع لا يفيض فى الخارج بل يصب فى الداخل باستمرار على شكل دورى الماء الذى فيه(٣) .

وتتصل بالنفس الكلية أيضاً النفوس الفردية . فثمة نفوس للكواكب ونفوس للبشر ونفوس للحيوان ونفوس للنبات فما يخلو من النفس لا يكون

(1) Tim. 37.

(2) III, 7, 11.

(٣) انظر د . عبد الرحمن بدوى — الزمان الوجودى — ١٩٤٥ ص ٦٨

موجوداً . والنفس عند أفلوطين روحانية خالدة ليست مادية كما يتصورها الرواقيون ولا فانية كما يقول صراحة الابيقوريون ولا شيء مضاف للبدن كالصورة عند أرسطو ، بل كائن روحانى غير مخلوق ولا يسرى عليه العدم . ويرى أن نصيبها من الروحانية يختلف باختلاف اتصالها أو انعزالها عن النفس الكلية ، فانعزالها فى الجسم أثم يبعدها عن الخلاص .

والنفوس الفردية متعددة بتعدد الأفراد ولكنها تتحد فى النفس الكلية ، ولا يعنى هذا الاتحاد فى النفس الكلية أن النفس الكلية تنقسم إلى هذه النفوس الفردية لأن الانقسام لا ينطبق إلا على الامتداد المادى . ومن هذه الأقانيم الثلاثة يتكون العالم العقلى الآلهى الذى يتصف بالخير والحق والجمال . أما العالم المحسوس فهو مظهر للعالم العقلى وهو ليس شرا مطلقاً بل هو أكمل عالم يمكن تحققه ، وفى هذا يحافظ أفلوطين على الروح اليونانية التى لا ترى فى العالم المحسوس شراً كما يرى الغنوصيون ولما كان هذا العالم صادراً عن النفس فهو أبدى وإن كانت أفراده فانية أما العالم العقلى فخالد وكل أفراده خالدة . ومصدر النقص فى هذا العالم المحسوس هو دخول المادة عليه وهى مصدر النقص والشر الملاحظ فى هذا العالم .

فالمادة تعارض التحقق الكامل للصورة فى الموجودات الأرضية ، وهى مصدر التغيرات الدائمة والكون والفساد والصيرورة الدائمة .

والمادة فى ذاتها لا محدودة ولا معينة وهى ليست امتدادا لأن اتصافها بالامتداد يعنى حلول صورة الامتداد فيها وليست حجماً معيناً بل هى ما يقبل الأحجام ، انها مجرد إمكانية للوجود كما قال أرسطو من قبل . والمادة هى سبب الشر والنقص فى العالم المادى . ولأنها سلب وعدم فانها لا توجد بذاتها أبداً ووجودها لا يكون إلا مصحوباً بصورة معينة . لذلك تنتهى فلسفة أفلوطين إلى نظرة متفائلة للعالم لأن الوجود عنده يتحد دائماً بالخير أما الشر فليس وجوده إلا نسبياً والعالم فى جملته خير .

أما الشر الأخلاقى ووجوده فى النفس الإنسانية فيفسره بأن النفس معرضة للزلل وبدلا من اتجاهها إلى التأمل العقلى الذى يصلها بالواحد ،

يحدث أن تتجه إلى المحسوس فتخطىء الاتجاه ، فلا تتأمل إلا نفسها فيكون مصيرها مصير النرجس الذى جذبته صورته فغرق فى الماء بحثاً عنها ، وفى هذا يكون سقوط النفس(١) فى الجسم . أما الفلسفة والحياة العقلية فتعمل على تحرير النفس من العالم الحسى وترتقى النفس فى حياتها الروحية درجات المعرفة الديالكتيكية فتبدأ من الإدراك الحسى إلى المعرفة العقلية الاستدلالية ثم إلى المعرفة الحدسية المباشرة Noein ولكنها تصل إلى معرفة أرقى من هذه الدرجات حين تصل إلى تجربة الجذب الصوفى Extase الذى لا يصل إليه إلا قلة من الناس وفى ساعات نادرة ، وفيها يتصل الانسان بالعالم الالهى فيرى هنالك من النور والبهاء مالاتقدر الألسن على وصفه ولا تعيه الاسماع وقد ذكر أفلوطين أن هذه التجربة قد حدثت له أربع مرات ، أما فرفريوس فقد حدثت له مرة واحدة ، أما باقى الفلاسفة فقد عدوا هذه التجربة غير ممكنة على الأرض .

الأفلاطونية الجديدة بعد أفلوطين :

امتد تأثير الأفلاطونية الجديدة فى انحاء العالم اليونانى الرومانى المختلفة وغزت بعد ذلك العالم المسيحى والإسلامى طوال العصور الوسطى إلى حد لم يسلم منه أحد من كبار فلاسفة هذه العصور . وكان القديس أوغسطين على رأس آباء الكنيسة الذين وجدوا عند أفلوطين ما يؤيد تعاليم المسيحية ، أما فى العالم الإسلامى فقد ترجمت أجزاء من التساعيات الثلاثة الأخيرة إلى السريانية ثم نقلت إلى العربية ونسبت خطأ إلى أرسطوطاليس وسميت هذه المقتطفات باسم اثولوجيا ارسطوطاليس وكذلك وصل ارسطو إلى العرب فى صورة أفلاطونية جديدة .

أما عن خلفاء أفلوطين فى العالم اليونانى الرومانى إلى يوم إغلاق المدارس الفلسفية فى اليونان فهم :

فرفريوس الصورى :

عرفت سيرة فرفريوس من بحث كتبه أونابيوس Eunapius بعد مائة عام من وفاة فرفريوس(٢) . وقد ولد فرفريوس بمدينة صور Tyre ونشأ

(١) IV. 8

(٢) إيساغوجى لفرفريوس الصورى نقل بن عثمان الدمشقى . بقلم الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى القاهرة ١٩٥٢ .

فى بيئة شرقية سريانية وكان اسمه بالسريانية ملخوس أى الملك ثم ترجمت إلى اليونانية بازيليوس ثم فرفريوس Porphyrius ورحل إلى أثينا حيث تزود بالثقافة اليونانية وانضم بعد ذلك إلى مدرسة أفلوطين فى روما . ومنذ عرف أفلوطين دأب على إثارة كثير من المشكلات التى كان أفلوطين يرد فيها عليه ويقول لو لم يسألنى فرفريوس ما وجدت اعتراضات تحتاج إلى حل .

ومن أهم اعتراضات فرفريوس مسألة وجود المعقولات . فقد رأى فرفريوس عند بدء اتصاله بأفلوطين أن المثل الأفلاطونية توجد خارج العقل وليس فى العقل ، ولكنه اقتنع أخيراً برأى أفلوطين .

والمعروف عن حياة فرفريوس أنه أصيب من جراء حياة الزهد التى أخذ نفسه بها بنوع من الانقباض حتى دار بخلده الانتحار ولكن أفلوطين نصحه بالرحلة فسافر إلى صقلية واستعاد صحته . وتزوج أرملة أحد أصدقائه وكانت تدعى مرسيلا لتربى أطفالها السبع ، وعلمها الفلسفة اليونانية حتى لا تتأثر بالمسيحية . وعاد أفلوطين إلى الاشتغال بالعلم فألف المدخل إلى المعقولات شرح فيه فلسفته الميتافيزيقية التى أكد فيها انفصال النفس عن الجسم ، وكتب رسائل دينية فى الرد على النصارى وكتاب فى فلسفة الكهانة سجل فيه عقائد الديانات الوثنية واليهودية والمسيحية . ولكن أهم مؤلفاته هو المدخل إلى مقولات أرسطو أو ايساغوجى Eisagoge الذى شرح فيه الأصوات الخمس Ai Pente Phonai التى عرفت أيضاً بالكليات الخمس ، وهى الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام .

وكان لشروح فرفريوس على منطق أرسطو تأثير كبير فى العصر الوسيط فقد عنى بها فى العالم المسيحى بوثيوس Boethius أما عند العرب فقد نقل إيساغوجى عن السريانية إلى العربية وأضيفت له شروح وتعليقات وضعها المناطقة العرب أمثال أبو بشر متى بن يونس ويحيى بن عدى وغيرهم .

يامبليخوس :

وخلف فرفريوس تلميذه يامبليخوس الذى ولد بمدينة خلقيس بسوريا وكان يجمع بين الدين والفلسفة . وضع نظاما للعالم العقلى أكثر فيه من عدد

الوسائط التى توجد بين كل موجود وما يشارك فيه من موجودات أخرى . ورأى أن تسمية أفلوطين الواحد بالخير فيه تعيين له ، فقسم الواحد الأفلوطينى إلى اثنين ، الأول فوق المبادىء ولا يمكن التعبير عنه والثانى يقابل الواحد أو الخير عند أفلوطين . وكذلك قسم العقل إلى معقول وعاقل ، الأول هو عالم المثل والثانى هو عالم الكائنات العاقلة . أما النفس فيقسمها إلى ثلاثة أنواع فنفس مفارقة للعالم ونفسان صادرتان عنها ، وهناك عدد غفير من الآلهة والجن والملائكة والأبطال تتدخل فى سير العالم . ويأخذ يامبليخوس بالسحر والتنجيم ويخلط كل هذا بالفلسفة الرياضية للفيثاغوريين .

وقد امتد تأثير مدرسة يامبليخوس السورية إلى برجاما حيث ظهر فيها مجموعة من الفلاسفة الوثنيين فى هذا العصر . كذلك ظهرت فى الاسكندرية مهد الافلاطونية الجديدة مدرسة ذات طابع خاص . فقد كانت هذه المدرسة على خلاف روح التدين والتصوف التى سادت المدرسة الاثينية ، إذ فضلت المناهج العقلية وعنيت بالرياضيات وكان شرحها لفلسفة أفلاطون وأفلوطين موضوعياً بقدر كبير ، وفضلت منطق أرسطو وفرقت بينه وبين فلسفة أفلوطين . ومثلت هذه المدرسة فى الاسكندرية الفيلسوفة هيباتيا التى اشتهرت بالرياضة وعلم الفلك وقتلت ضحية تعصب الرهبان فى عهد البطريرك كيرلس عام ٤١٥ .

وطرأ على الأفلاطونية الجديدة تطور جديد حين امتزجت بفلسفة أرسطو خاصة مع ثمستيوس Themethius الذى قدم للفلسفة الأرسطية تفسيراً يتفق والفلسفة الأفلاطونية الجديدة . وقد ذهب ثمستيوس إلى القول بأن العقل المنفعل مفارق شأن العقل الفعال وواحد بالإضافة إلى بنى الإنسان وقد أخذ بهذا التفسير ابن رشد من بين فلاسفة الإسلام(١) .

وقد سار بلوتارخ Plutrch على نهج ثمستيوس فوفق بين أفلاطون وأرسطو فى نظريته فى النفس ورأس مدرسة أفلاطون الأثينية حتى عام ٤٣١، ثم خلفه عليها سيريانوس Syrianus الذى مال إلى فلسفة أفلاطون وكان تلميذ

---

(١) يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣٠٣

سريانوس هو برقلس أشهر فلاسفة الأفلاطونية الجديدة وأهم ممثليها فى الأكادمية . ولد عام ٤١٠ بالقسطنطينية ، واستقر بأثينا وهو فى العشرين من عمره وتوفى عام ٤٨٥ . وقد تأثر برقلس بالكهانة الشائعة فى الشرق وبالفيثاغورية الجديدة وقدم مذهباً فلسفياً كان له فيما بعد تأثير كبير . وقد اعتمد مذهبه على فكرة التثليث . فالمبدأ الأول الذى يفيض يشابه ما يفيض عنه بموجب التشابه المشترك ، وفى الوقت نفسه يختلف عنه لأنه أصل والآخر فرع ولكن الفرع لا يلبث أن يعود مرة أخرى إلى الأصل ويحاول محاكاته على مستوى أدنى .فهناك إذن ثلاث لحظات أو مراحل للوجود هى الوحدة ثم ما يصدر عنها ثم العودة إلى الوحدة مرة أخرى :

Moné — Proodos — Epistrophé

أما المصدر الأول فيفوق الوجود والمعرفة شأن الواحد عند أفلوطين . ولكن بين الواحد والعقل توجد عدد من الوسائط هى وحدات Henades . وكذلك ينقسم العقل إلى ثلاثة عقول ترمز للوجود والحياة والفكر ، والنفس بدورها تنقسم إلى ثلاثة أنواع ، إلهية وجنية وإنسانية . ولقد ترك برقلس عدداً جماً من الشروح على محاورات أفلاطون تياوس والسياسى وبارمنيدس والقبيادس واقراطيلوس . ومن أهم مؤلفات برقلس (عناصر الثيولوجيا — Elements of Theology (عرف العرب له ملخصاً باسم كتاب إ[illegible]الإيضاح فى الخير المحض[1] ، ترجمه من السريانية إلى العربية اسحق بن حنين وقد نقل هذا الكتاب من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية فى القرن الثانى عشر نقله جيرار الكريمونى وعرف عند الغربيين بكتاب العلل Liber de Causis — Liber Bonitat is Purae وعنى وليم الموربيكى بترجمة باقى مؤلفاته فى القرن الثالث عشر وقد امتد تأثير برقلس فى الفلسفة المسيحية عن طريق من تسمى بديونيسوس الأريوباغى الذى ترجمت مؤلفاته إلى اللاتينية باعتبارها لأحد تلاميذ بولس الرسول .

---

(١) انظر الأفلاطونية المحدثة عند العرب . حققها وقدم لها د . عبد الرحمن بدوى . القاهرة ، النهضة ١٩٥٥ .

وبعد برقلس ظلت الفلسفة الأفلاطونية الجديدة سائدة فى الأكادمية حتى قرار جستنيان فى مطلع القرن السادس الميلادى عام ٥٢٩ باغلاق المدارس الفلسفية فى اليونان . فصودرت كتب الفلسفة وحرم تدريسها ولم يسمح بها إلا فى الحدود التى تسمح بها الكنيسة ، وهرب سبعة من الفلاسفة الباقين فى الأكادمية على رأسهم الدمشقى ومن أشهرهم سمبلقيوس إلى فارس يحتمون بملكها كسرى أنوشروان غير أنهم على الرغم من ترحيب كسرى بهم وأمره بترجمة كتبهم وجدوا من الأفضل لهم أن يرجعوا إلى وطنهم يقضون فيه بقية حياتهم فى ظل الامبراطورية الرومانية .

تلك هى الفلسفة التى جادت بها عبقرية اليونان ، ولدت وتطورت على مدى ألف ومئتى عام وحفلت بكل ما يتناوب العقل البشرى من نضوج وتألق ، وما يعتوره من فتور وذبول وكانت بحق التجربة الأولى التى اعتمد عليها الفكر الإنسانى فى محاولته الكشف عن نقاب الحقيقة وسط غياهب الظلام وتوالت الحضارات والفلسفات كل تحييها على ضوء حياتها ، وكل تنهل من مواردها الثروة على مدى التاريخ .

المراجع العربية

أحمد فؤاد الأهوانى : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط طبعة أولى ، القاهرة ١٩٥٤ .

أفلاطون . دار المعارف ، نوابغ الفكر الغربى .

عبد الرحمن بدوى : ربيع الفكر اليونانى القاهرة النهضة ١٩٤٦

خريف الفكر اليونانى القاهرة . النهضة ١٩٤٦

أفلاطون ، القاهرة . النهضة ١٩٤٤

أرسطو ، القاهرة . النهضة ١٩٤٤

عثمان أمين : الفلسفة الرواقية القاهرة ١٩٤٥

محمد على أبوريان : تاريخ الفكر الفلسفى ، الجزء الأول — الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون القاهرة ١٩٦١

محمود قاسم : فى النفس والعقل لفلاسفة الأغريق والإسلام القاهرة ١٩٤٩

نجيب بلدى : تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية ، القاهرة دار المعارف ١٩٦٢

يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية القاهرة ١٩٤٦

المراجع الأجنبية

مراجع عامة

Bréhier, E. : Histoire de la Philosophie, Tome 1, Paris, P.U.F., 1948.

Farrington, B. : Greek Science. Pelican, 1953.

Gigon, O. : Les Grands Problèmes de la Philosophie Antique, Paris, Payot, 1961.

Gomperz, Th. : Les Penseurs de la Grèce traduc. M.A. Reymond, 1928.

Jaeger, W. : Paideia, 3 Vols. Oxford , 1939.

Rivaud, A. : Les Grands Courants de la Pensée Antique. Colin, 1932.

Robin, L. : La Pensée Grecque et les Origines de l'Esprit Scientifique. Albin Michel, 1948.

Rodier, G. : Etudes de Philosophie Grecque, Pairs, Vrin 1926.

Russell, B. : History of Western Philosophy, London, 1927.

Thomson, G. : Studies in Ancient Greek Society, Vol. II, London, 1955.

Werner, Ch. : La Philosophie Grecque, Paris, Payot, 1946.

Zeller : Outlines of the History of Greek Philosophy, London, 1931.

مراجع خاصة بالباب الأول

الفلسفة الطبيعية السابقة على سقراط

Baily, C. : The Greek Atomists and Epicurus, Oxford, 1928.

Burnet, J. : Early Greek Philosophy, London, 1949.

Cornford, F.M. : From Religion to Philosophy Harper, Torchbook, 1957.

— : Plato and Parmenides, 1939.

— : Principium Sapientiae. Cambridge, 1952.

Diels, H. : Fragmente der Vorsokratiker, Walter Kanz, 5th. ed. Berlin 1910.

Freeman, K. : The Pre-Socratic Philosophy, Oxford, 1946.

— : Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers, Oxford, 1948.

Giorgio de Santillana : The Origins of Scientific Thought, Mentor, 1961.

Guérin, P. : L'idée de Justice, dans la Conception de l'Univers Chez les Premier Philosophes Grecs, Paris, Alain, 1934.

Heidel, W.-. : A Study of the Conception of Nature Among the Pre-Socratics Proceeding of the American Academy of Arts and Sciences, January, 1910.

Jaeger, W. : Theology of Early Greek Philosophers, Oxford, 1947.

Raven, J.E. : Pythagoreans and Eleaics, Cambridge, 1948.

Schuhl, P.M. : Essai sur la Formation de la Pensée Grecque, Paris, 1949.

Wheelwright, P. : Heracleitus, Princeton, 1959.

Zaphiropolo : L'Ecole Eléate, Paris, 1950.

— : Empédocle d'Agrigente, Paris, 1953.

— : Anaxagoras de Clazomène, Paris, 1948.

مراجع خاصة بالباب الثانى

الفلسفة الأخلاقية

السفسطائيون وسقراط وأفلاطون

السفسطائيون

Untersteiner : The Sophists. Transl. by K. Freeman, Oxford, 1954.

سقراط

Richmond, W.K. : Socrates and the Western World. London, 1954.

Taylor, A. : Varia Socratica, Oxford, 1911.

Tovar, A. : Socrate, sa Vie et son Tem s. Paris, Payot, 1954.

Xenophone : Memorabilia.

أفلاطون

مؤلفات

Platon : Œuvres Complètes, Paris, Guillaume Budé, 13 Tomes 1941.

دراسات عامة وخاصة

Ast. Lexicon Platonicum, Lipsiae, 1838.

Bousoulas, N. : L'Etre et la Composition des Mixtes dans le Philèbe de Platon, Paris, P.U.F. 1952.

Burnet, J. : Greek Philosophy, Thales to Plato, London, 1953.

Cornford, F.M. : Plato's Theory of Knowledge, London, Kegan Paul, 1935.

Grossman, R.H.S. : Plato To-Day, London, 1959.

Diès, A. : Autour de Platon, 2 Vols. Paris. 1928.

Festugière, A.J. : Contemplation et Vie Contemplative Selon Platon, Paris, 1936.

Frutiger, P. : Les Mythes de Platon Paris, 1930.

Fiel , G.C. : Plato and his Contemporaries, 1930 .

— : The Philosophy of Plato, Home University Library, 1939.

Goldschmidt, V. : Le Paradigme dans

— : Les dialogues de Platon, Paris, P.U.F. 1947.

— : La Religion de Platon, Paris, 1949.

Grube, G.M.A. : Plato's Thought, Beacon Press. Boston, 1958.

Klibansky, R. : The Continuity of the Platonic Tradition During the Middle Ages, Warburg Institute, London, 1939.

Koyré, A. : Introduction à la Lecture de Platon. New York, Brentano's, 1945.

Petrement, S. : Le Dualisme Chez Platon, Paris, P.U.F., 1947.

Moreau, J. : Realisme et Idealisme Chez Platon, P.U.F., Paris, 1951.

Popper, K.R. : The Open Society and its Enemies, 2 Vols.

Ross, W.D. : Plato's Theory of Ideas, 1951.

Robin, L. : Platon, 1935.

— : La Théorie Platonicienne de l'Amour, Paris, 1908.

— : La Théorie Platonicienne des idées et des Nombres d'après Aristote, Paris, 1908.

Skemp, J.B. : The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues, 1942.

Schaerer, R. : Episteme et Techne. Etude sur les Notions de Connaissance et d'Art d'Homère à Platon, 1930 .

— : La Question Platonicienne, Neuchatel, 1938 .

Schuhl, P.M. : Platon et l'Art de son Temps, Paris P.V.F. 1952.

— : L'Œuvre de Platon, 1954.

Taylor, A.E. : Plato, The Man and his Work, 1952 .

Winspear, A.D. : The Genesis of Plato's Thought, 1940.

مراجع خاصة بالباب الثالث

أرسطو

مؤلفاته

Aristote : Œuvres Complètes, par Barthélemy-Saint-Hilaire : Organon, par Tricot, Metaphysique, 2 Vol., de l'âme, par Carteron, Physique.

Aristotles : The Basic Works of Aristotles, edited by Richard Mc. Keon.

دراسات عامة وخاصة

Allan, D.J. : The Philosophy of Aristotle, London, 1952.

Butcher, H. : Aristotle's Theory of Poetry and Fine Arts, 1932.

Carteron, H. : La Notion de Force dans le Système d'Aristote, Paris, 1923.

Cherniss, H. : Aristotle's Criticism of Plato and the Academy, Vol. 1, Baltimore, 1944.

Chevalier, J. : La Notion du Necessaire Chez Aristote et Chez ses Predecesseurs Particulièrement Chez Platon, 1914.

Greene, M. : A Portrait of Aristotle, London, 1963.

Hamelin : Le Système d'Aristote, Paris, 1920.

Jaeger, W. : Aristotle, Oxford, 1948.

Levêque, Ch. : Le Premier Moteur et la Nature dans le Système d'Aristote, Paris, 1852.

Mansion, A. : Introduction à la Physique Aristotélicienne, Louvrain, 1946.

Robin, L. : Aristote, Paris, P.U.F., 1944.

Ross, D. : Aristotle, 5th ed. London, 1956.

— : De Anima. Oxford , 1961.

— : Metaphysics, 2 Vol. Oxford, 1958.

— : Physic, Oxford, 1936.

Taylor, A.E. : Aristotle, Nelson, London, 1943.

Werner : Aristote et l'Idealisme Platonicien, 1916.

Walzer, R. : Magna Moralia.

مراجع خاصة بالباب الرابع

العصر الهلنستي

أبيقور

Bailey, C. : The Greek Atomists and Epicurus, 1928.

Festugière, A.J. : Epicurus and his Gods Transl. by Chilton. Oxford, 1955.

Guyau, M. : La Morale d'Epicure, 1881.

Lucretius : De Rerium Natura.

Solovine : Epicure Doctrines et Maximes, 1925.

الرواقية

Bréhier, E. : Chrysippe et l'Ancien Stoicisme, Paris, P.U.F. 1951.

Jagu, A. : Epictète et Platon, Vrin. 1946.

الشكاك

Brochard, V. : Les Sceptiques Grecs. 2e. éd. 1923.

Robin, L. : Pyrrhon et le Scepticisme Grec. Paris, 1944.

فيلون

Bréhier, E. : Les Idées Philosophiques et Religieuses de Philon d'Alexandrie, 3e. éd. Paris, Vrin. 1950.

الأفلاطونية الجديدة

Plotin : Ennéades, Textes et trad. E. Brehier 7 Vol. G. Budé, 1924-1938.

Armstrong, A.H. : Plotinus, London, 1953.

Bréhier, E. : La Philosophie de Plotin, Paris, 1947.

Inge, W.R. : The Philosophy of Plotinus. 2 Vol. London.

Vacherot, E. : Histoire Critique de l'Ecole d'Alexandrie, 3 Vol. 1846-1851.

Whittaker, T. : The Neoplatonists, 2e. éd. 1918.

Proclus : The Elements of Theology. trash. E.R. Dodds. Oxford, 1933.

Ruelle, C.E. Le philosophe Damas cuis.
éludes sur sa Vie et ses ecrits, 1861.

الفهرس

صفحة

الباب الأول

الفلسفة الطبيعية

السابقون على سقراط

الباب الثاني

الفلسفة الأخلاقية

الباب الثالث

أرسطو

الباب الرابع

الفلسفة فى العصر الهلنسّى